This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

a

Per 3977e 138
1880

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

LAUSANNE. — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

46

Treizième année.

FOREIGN
BODL: LIBR
PERIODICALS

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR
1880

L'ÉGLISE DE ROME AU PREMIER SIÈCLE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

L'apparition d'un commentaire sur l'épître aux Romains revêt presque toujours dans la théologie l'importance d'un événement. Mine féconde, fouillée avec ardeur depuis la Réformation, mais qui à mesure qu'on avance dans ses profondeurs semble dévoiler de plus riches filons, la grande épître de Paul demeure le centre des études exégétiques, comme elle est le centre de la dogmatique et de la vie de l'Eglise. A la manière dont chaque époque saisit, pénètre et apprécie ces pages sublimes, on peut mesurer l'énergie de sa foi et la pureté de sa vie religieuse. L'histoire, du reste, confirme cette assertion. Pour le moyen-âge et pour le catholicisme cette épître demeure lettre morte, parce qu'elle est la condamnation formidable du système romain dans sa dogmatique comme dans sa morale, et il a fallu toute la puissance de la rénovation religieuse du XVIe siècle pour la faire sortir de la poussière et de l'oubli. La réforme en a fait son étendard et les fortes études des Luther, des Mélanchton et des Calvin lui ont rendu cette place d'honneur, dont l'ignorance et l'étouffement des consciences l'avaient dépouillée.

En France, depuis Calvin et Théodore de Bèze, elle a été plusieurs fois reprise. Rappelons ici les *Animadversiones* de L. de Dieu (1642), celles de de Beausobre, les *Prælectiones* du

[1] F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*. Tome 1er. Paris, Genève et Neuchâtel, 1879. — 1 vol. in-8.

théologien genevois Alph. Turrettini. Dans notre siècle, on nous a donné la traduction de l'ouvrage de Hodge (1840) celle du livre de l'Anglais Haldane. (1819.) Ce dernier, qu'oublie de mentionner M. Godet, a pour nous un intérêt particulier, puisque son apparition se rattache intimement à l'histoire du Réveil dans nos pays de langue française. Les derniers dix ans ont vu paraître la paraphrase excellente de M. le pasteur Walter, les notes si riches et si fines de M. Bonnet et l'explication de M. Reuss.

Malgré ces richesses, il nous manquait une de ces études pleinement scientifiques et complètes que nous puissions mettre au rang des ouvrages devenus classiques d'un Tholuck ou d'un Philippi. Je me garderai, sans doute, de refuser à la Bible que publie actuellement le professeur de Strasbourg le caractère d'un travail de valeur, mais le plan suivi par l'auteur dans ce grand ouvrage, dont il aura bientôt doté le protestantisme français, ne comporte ni les développements, ni cette abondance de détails et de renseignements qu'on est en droit d'exiger d'un commentaire proprement dit. Il met le lecteur sur la voie, lui fait comprendre la liaison logique des idées, mais il touche, il fait pressentir plus qu'il ne résout les grands problèmes que soulève notre épître.

Il appartenait à l'auteur des commentaires sur saint Luc et sur saint Jean, au représentant le plus éminent de la science exégétique au sein du protestantisme français, de nous livrer cette œuvre désirée et attendue depuis longtemps avec une légitime impatience. M. Godet est trop connu au milieu de nous par ses qualités et la valeur de ses ouvrages pour que nous nous attardions à répéter ici ce que d'autres ont si bien dit avant nous. Dans ce commentaire comme dans les précédents, nous retrouvons toujours cette érudition philologique, cette connaissance de l'histoire et de la psychologie, ce coup d'œil profond, cette vive imagination qui pénètre et illumine le texte, cette conviction et cette chaleur qui ont fait la réputation méritée du professeur de Neuchâtel.

Si M. Godet paraît craindre dans le cas particulier le reproche de sécheresse, ce n'est pas nous qui le lui adresserons,

car d'un bout à l'autre de son volume nous avons ressenti cette sympathie profonde, cet amour puissant qui attache la pensée de l'écrivain à celle de son héros, et qui font oublier ce que les questions grammaticales ou les discussions de détail ont d'aridité nécessaire.

Or dans une étude pareille, deux questions nous paraissent centrales et c'est d'après elles qu'on peut juger de la valeur comme de la tendance de tout le livre. La première est la question critique. Qu'était cette Eglise de Rome à laquelle l'apôtre adresse sa lettre ? La réponse qu'on donne à ce problème, si différemment résolu par les critiques, pèse de tout son poids sur la manière de comprendre la pensée du livre. La seconde question concerne les notions centrales de la lettre, celles de la *foi* et de la *justification*, dont l'intelligence et la pénétration constitue l'intérêt essentiel d'une étude sur l'épître aux Romains. Mais pour aborder cette dernière en connaissance de cause, nous devons attendre le second volume de l'ouvrage, qui nous permettra de présenter à M. Godet quelques-unes des objections exégétiques et dogmatiques que me paraît soulever sa conception. Pour la première, au contraire, nous possédons maintenant déjà tous les éléments d'une solution. C'est à exposer cette question, en suivant M. Godet et en ajoutant à ses idées nos réflexions et nos critiques que nous consacrons ces quelques pages. Ne sera-ce pas le meilleur hommage à rendre à ce beau volume et le plus sûr moyen de lui attirer des lecteurs de plus en plus nombreux ?

I

L'Eglise de Rome, qui dès le second siècle commence à occuper dans la chrétienté cette place centrale qu'avaient eue avant elle Jérusalem, puis Antioche, puis Ephèse, nous apparaît pour la première fois dans l'histoire à la date de notre épître, c'est-à-dire vers l'année 59. Mais la lettre de Paul la présente comme une communauté déjà formée, qui a sa vie, ses intérêts et presque une histoire ; elle la fait en tous cas pressentir comme

déjà sortie du berceau de son enfance. Tandis que le livre des Actes nous renseigne exactement sur la fondation des communautés de Corinthe, de Thessalonique et de tant d'autres moins importantes, il ne dit rien des premiers jours de celle de Rome, des hommes et des événements qui signalèrent sa naissance et ses premiers pas. Ces origines, l'histoire est vivement intéressée à les connaître et pour y parvenir elle ne peut procéder ici que par conjectures, par inductions plus ou moins certaines. De l'organisme définitivement constitué nous remontons à la cellule primitive, non point sans doute avec cette parfaite assurance d'un naturaliste reconstituant les corps disparus au moyen des débris que le temps a laissé échapper, mais avec ces hésitations, ces tâtonnements propres à l'histoire des êtres chez lesquels la liberté laisse tant d'inconnues et de questions obscures.

Trois solutions principales du problème ont été données : la solution catholique, que le théologien Thiersch est seul à défendre parmi les protestants, et deux solutions protestantes.

D'après la première, l'Eglise romaine aurait été fondée par l'apôtre Pierre, qui vint à Rome sous le règne de Claude (41-54). Mais il est aujourd'hui certain que cette légende, comme celle de l'épiscopat de vingt cinq ans, repose historiquement sur un grossier malentendu de Justin Martyr, répété par Eusèbe [1]. D'ailleurs le livre des Actes, qui semble aujourd'hui sortir du mépris que lui infligeait jadis l'école de Tubingue, est peu favorable à cette prétention. Sans doute que, d'après ce document, Pierre quitta Jérusalem en 44 environ, après le martyre de Jacques, frère de Jean, mais il y reparaît en 51 lors du synode apostolique, pour se trouver peu de temps après à Antioche en compagnie de Paul. (Act. XII ; Gal. II.) Si dans l'intervalle de ces huit années un voyage à Rome n'est point impossible, il demeure toujours peu probable, d'autant plus que l'Orient attirait davantage le chef des Douze que l'Occident lointain et inconnu. En tous cas il est faux de voir dans le *ci*

[1] Cf. Justin : Apol. I, 26. Eusèbe, H. E, II, 14. Le premier prend une statue du dieu sabin *Semo Sancus* pour une statue érigée à Simon le magicien. Il paraît que c'est là une des origines de la légende.

τόπον ἕτερον d'Actes XII, 17 l'indication mystérieuse de la cité des Césars. Pourquoi le mystère? Si Luc se contente de cette expression générale, c'est bien plutôt que des renseignements précis sur ce point lui ont fait défaut.

Cette probabilité, notre épître en fait une certitude; car si Pierre eût été le père spirituel de la communauté romaine, Paul aurait certainement touché, ne fût-ce que par une allusion, ce sujet. D'ailleurs, dans ce cas, la lettre aux Romains n'aurait probablement jamais vu le jour. Car il eût été contraire à la pratique de son auteur de bâtir sur le fondement d'autrui (Rom. XV, 20; 2 Cor. X, 16), et ce fait à lui seul semble déjà indiquer que la communauté romaine était par sa fondation et ses tendances en relation lointaine avec Paul et son évangile.

Toutefois, comme l'observe fort bien M. Godet, ces conclusions ne signifient pas que Pierre ne soit jamais venu à Rome. Il a pu s'y rendre à la fin de sa carrière, en 63 ou 64, comme l'attestent l'épître de Clément aux Corinthiens et divers autres témoignages [1]. En tous cas les arguments qui réduisent en légende ce séjour du prince des apôtres dans la ville impériale sont loin encore d'avoir réduit à néant l'ancienne tradition. L'admirable sagacité d'un Lipsius [2] n'a pas tranché le problème et, avec Hilgenfeld, nous prétendons qu'on peut être fort bon protestant et admettre cependant les assertions des anciens sur ce point.

Quoi qu'il en soit de cette question, qui ne doit pas être discutée ici, nous passons maintenant à l'examen des deux solutions protestantes. Selon la première, représentée sous des formes diverses par Olshausen, par Baur et, de nos jours, par le professeur Mangold de Bonn, l'Eglise de Rome procède de la synagogue, comme la plupart de ses sœurs. « Des Juifs de Rome, par exemple, venus à Jérusalem à l'époque des fêtes, auraient rapporté dans la cité les semences de la foi. » Il semblerait dès lors naturel que le judéo-christianisme ait été la

[1] Clément Rom. 1 Cor. V, 4 (édition Gebhardt, Harnack et Zahn).

[2] *Lipsius*, Die Quellen der römisch. Petrussage untersucht. Kiel, 1872. — Du même : Petrus nicht in Rom. (Jahrb. f. protest. Theol. 1876.)

tendance générale de cette Eglise, puisque, à tout prendre, elle est fille de la métropole palestinienne. C'est bien là ce qu'affirment Baur et Mangold ; mais comme l'épître elle-même contredit cette dernière conclusion, l'explication demeure sinon fausse du moins insuffisante. S'il est probable que l'Eglise de Rome soit sortie de la synagogue, la manière dont nos auteurs représentent les faits ne concorde pas avec les données de notre lettre, comme nous le montrerons tout à l'heure.

D'après la solution admise par M. Godet, les premiers évangélistes de la capitale se seraient adressés aux païens, chez lesquels ils auraient trouvé un terrain fécond à ensemencer. Aussi l'Eglise de Rome serait-elle née d'une façon indépendante de la synagogue. Ce fait, en somme exceptionnel dans les annales des premières missions chrétiennes, trouve son explication naturelle dans le caractère même et dans le rôle de la ville des Césars. « Rome était à l'univers ce que le cœur est au corps, le centre de la circulation vitale. Tacite affirme que toutes les choses odieuses ou honteuses ne manquaient pas de confluer à Rome de toutes les parties du monde. Cette loi devait s'appliquer aussi à des choses meilleures.... Les relations entre Rome et la Syrie, en particulier, étaient fréquentes et nombreuses. » — « Rome, dit encore M. Renan, cité par M. Godet, était le rendez-vous de tous les cultes orientaux, le point de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapport. Ils y arrivaient par bandes énormes. Avec eux débarquaient des troupes de Grecs, d'Asiates, tous parlant grec. »

Réduits aux probabilités et aux conjectures, comme nous le sommes, il est infiniment difficile de se prononcer sur cette question d'origine, qui plus que toutes les autres est entourée d'obscurité. Si l'explication de Mangold souffre quelques difficultés, celle non moins ingénieuse du savant théologien de Neuchâtel donne prise aussi à des objections multiples. M. Godet nous permettra-t-il de rendre hommage à sa belle étude en lui présentant nos hésitations à admettre son point de vue ?

J'ai remarqué tout à l'heure que la fondation de la commu-

nauté romaine, telle qu'on vient de nous la raconter, constitue une exception dans l'histoire des conquêtes de l'Eglise apostolique et cette exception ne me paraît pas motivée par des raisons suffisantes. D'après le livre des Actes, en effet, la plupart des églises du temps ont la synagogue pour berceau. Celle-ci fournissait aux missionnaires évangéliques une tribune et un public tout préparés. On sait, en effet, qu'autour de la lecture et de l'explication de l'Ancien Testament se groupaient non seulement les fils d'Israël, mais aussi tous ces hommes, toutes ces femmes que dégoûtaient ou repoussaient le scepticisme de la philosophie du jour et les abominables superstitions de l'idolâtrie. Auditeurs attentifs et sympathiques, quoique non ralliés au judaïsme, ces prosélytes de la porte avaient soif d'une religion pure et vraie, qui satisfasse les aspirations les plus profondes de leur conscience, et c'est au milieu d'eux que l'Eglise naissante trouva ses premiers et plus nombreux adhérents, qui bientôt chassés des asiles où s'abritait la religion juive, se constituèrent en communautés indépendantes.

Cet enfantement de l'Eglise par la synagogue, nous le constatons à propos de toutes les grandes fondations de l'apôtre Paul. Si diverses dans leur développement, dans leurs luttes et leurs caractères, elles se ressemblent toutes par les circonstances générales qui présidèrent à leur naissance. Il suffit de rappeler les noms de Thessalonique, de Corinthe, d'Ephèse, pour s'en convaincre. L'histoire ne signale qu'une seule exception importante: celle de la communauté d'Antioche de Syrie. C'est de cet exemple que s'autorise M. Godet. Ici, en effet, ce sont des Chypriotes et des hommes de Cyrène qui prêchent l'Evangile non pas aux Juifs hellénistes, comme le dit le Texte Reçu, mais aux Grecs [1]. Cette exception toutefois n'est qu'apparente; elle n'aurait de valeur que si les missionnaires cités avaient fondé la nouvelle communauté d'une manière absolument indépendante de la synagogue. Or, bien considéré, le texte des Actes dit le contraire : *ils parlèrent,* écrit saint Luc, *aussi aux Grecs*. Si ce ἐλάλουν καὶ a un sens, il si-

[1] Act. XI, 20. Ἕλληνας est appuyé par ℵ B. D. — Tisch., Tregelles, etc.

gnifie apparemment que, contrairement à la pratique suivie jusqu'à ce jour, les évangélistes ne se bornèrent pas à faire leur œuvre dans la synagogue, mais qu'ils s'adressèrent aussi aux païens qui ne se rattachaient pas à la colonie juive. En d'autres termes, ils élargirent leur champ d'action.

Si nous avons dit vrai, et je ne saurais quelle autre signification l'on pourrait accorder à ce καί trop négligé[1], l'Eglise d'Antioche, comme celle de Corinthe, se serait primitivement rattachée à la synagogue. Mais en vertu de circonstances spéciales, au nombre desquelles il faut ranger les tendances universalistes de ses fondateurs, l'action de ceux-ci s'est étendue à la population païenne de la cité. Les choses ne pourraient-elles pas s'être passées d'une façon toute analogue à Rome. Sorti de la synagogue, repoussé peut-être de son sein par la force, l'Evangile trouva la majorité de ses adhérents au sein des habitants païens de la capitale. Supposez d'ailleurs, comme rien ne l'empêche et comme divers indices semblent le prouver, supposez aux premiers missionnaires chrétiens débarqués dans la ville les mêmes aspirations universalistes que nous trouvons chez les évangélistes d'Antioche, et il n'y aura rien d'étonnant à ce que dans les deux cas les choses se soient passées d'une manière semblable.

Nous pouvons même aller plus loin. Il n'est point impossible de retrouver dans l'histoire les traces de ces relations primitives entre la synagogue et l'Eglise. Cette trace nous la saisissons au moment où les deux sociétés se séparent pour vivre chacune de leur propre vie. Mais où est-elle? Dans le passage bien connu de Suétone qui nous parle du décret de bannissement lancé par Claude contre les Juifs de la capitale. Si les volontés de l'empereur ne paraissent pas avoir été exécutées avec rigueur, elles reçurent du moins un commencement d'exécution, comme le prouve nettement un passage des Actes. (XVIII, 1 et suiv.) Voici du reste les paroles de Suétone, auxquelles nous faisons allusion : *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma*

[1] Ce καί est omis, il est vrai, par le T. R; mais il est confirmé par A. B. ℵ et adopté par Tischendorf et par l'excellente édition de Tregelles.

expulit. Plusieurs auteurs font de Chrestus un agitateur juif. Mais il nous paraît plus naturel d'y voir avec un grand nombre d'historiens une corruption du nom de Christus. « Suétone, dit excellemment M. Godet, ayant vaguement entendu parler de l'attente du Messie (du *Christ*) chez les Juifs, aurait vu dans ce nom la désignation d'un personnage réel et actuel, auquel il aurait attribué la fermentation incessante et les instincts de soulèvement qu'entretenait chez les Juifs l'attente messianique. » A ces paroles, nous n'avons qu'à ajouter une légère correction. L'historien romain ne parle ni de « fermentation incessante » ni « d'instincts de soulèvement, » mais d'une agitation spéciale qu'il attribue à Chrestus et qui motiva l'arrêt d'expulsion des fils d'Israël. Or, s'il est vrai que Chrestus soit une corruption de Christus, comme nous l'admettons avec le théologien de Neuchâtel, la cause des troubles dans le sein de la synagogue a eu pour objet la question messianique. Il ne peut s'agir de discussions théoriques. A cette époque, la figure du Messie est décidément achevée et l'on ne conçoit un *tumultuari* que dans les cas où se posait la question concrète : Tel homme qui se donne pour le Messie, l'est-il réellement? Si la question a été soulevée, ce ne peut être vraisemblablement qu'à propos de Jésus de Nazareth, dont les disciples proclamaient la messianité. Si la discussion devient si violente qu'elle dégénère en combats de rue, n'est-ce pas la preuve que l'Evangile du crucifié avait retenti dans la synagogue de Rome? Deux partis se sont formés, les uns croient en lui, les autres le rejettent, et ces divisions vont jusqu'à provoquer des tumultes dans le quartier, ce que Suétone appelle précisément un *tumultuari*. S'étonnera-t-on de ces violences? Mais alors, qu'on se rappelle des scènes qui, à Corinthe, Thessalonique et ailleurs accompagnèrent la rupture de l'Eglise et de la synagogue et dans lesquelles l'apôtre Paul faillit plus d'une fois perdre la vie. L'analogie des deux faits est complète et l'expression de Suétone n'a rien d'exagéré. Dès lors, l'édit de Claude, qu'on place ordinairement en l'année 53 ou 54, marquerait simplement l'heure à laquelle les chrétiens de la capitale se constituèrent en Eglise

après avoir été, comme leurs frères d'Asie-Mineure et de Grèce, chassés de la synagogue par les Juifs incrédules, scandalisés par la prédication de la croix. En poussant plus loin encore l'analogie, en se rappellant que ces ruptures se sont en général produites peu de temps après les premières prédications chrétiennes dans la synagogue, on ne s'éloignera pas beaucoup de la vérité en fixant à l'année 51 ou 52 environ l'arrivée des premiers missionnaires évangéliques dans la capitale.

Toutefois, avant de conclure sur ce point, il nous faut examiner une autre objection présentée par M. Godet contre ces relations originelles entre l'Eglise et la synagogue. Elle est développée avec un grand talent au moyen des renseignements fournis par Actes XXVIII, qu'avec l'auteur du *Commentaire sur les Romains* nous admettons comme absolument historiques. Qu'on nous permette de transcrire en entier l'argumentation de M. Godet :

« Paul, trois jours après son arrivée à Rome, convoqua dans sa demeure, où il était retenu captif, les chefs de la synagogue romaine. Ceux-ci demandèrent des renseignements précis sur la doctrine dont il était le représentant. *Car*, disent-ils, *nous avons bien entendu parler de cette secte et nous savons qu'elle rencontre de l'opposition partout* (dans toutes les synagogues). Le récit n'exprime pas la conséquence tirée par eux de ces faits ; mais c'était évidemment celle-ci : « Ignorant le contenu de » cette croyance nouvelle, nous désirerions l'apprendre d'une » bouche aussi autorisée que la tienne. » Ce qui prouve que tel était bien le sens du discours des Juifs, c'est qu'ils fixèrent à Paul un jour où ils viendraient s'entretenir avec lui sur ce sujet. La conférence porta, est-il dit, dans la suite du récit, *sur le règne de Dieu et sur tout ce qui concerne Jésus*, en prenant pour point de départ *la loi de Moïse et les prophètes*. Or comment comprendre cette ignorance des chefs de la synagogue relativement au christianisme, si réellement cette religion y avait été prêchée et y avait excité des débats assez violents pour provoquer un édit de bannissement contre toute la colonie juive ? »

L'objection est certainement des plus sérieuses et si l'exégèse

de ce passage donnée par M. Godet était la seule vraie, la cause qu'il défend serait bien près d'être gagnée. Mais à côté de son explication, il en est d'autres fondées sur des arguments non moins excellents.

Dans ce nombre je rangerai tout d'abord celle de M. Reuss, qui rapporte la question des chefs de la synagogue non pas au christianisme en général, mais à la doctrine personnelle de Paul et à l'opposition que lui suscitait le parti judéo-chrétien. Toutefois cette interprétation ne ressort pas clairement des textes, non pas qu'elle eût exigé, comme le dit M. Godet, ἃ συ φρονεῖς, au lieu de ἃ φρονεῖς, car la personnalité de l'apôtre est déjà suffisamment mise en évidence par le παρὰ σου qui précède et qui rend oiseuse la répétition du pronom, mais parce que les paroles des chefs de la synagogue font allusion à la doctrine évangélique dans son ensemble. Ils parlent de la secte au sens général, sans que rien ne permette de supposer qu'ils aient mieux connu ou plus favorablement jugé les judéo-chrétiens que les universalistes.

Mais l'interprétation de M. Godet se heurte à des considérations générales. Il demeure pour le moins singulier que les principaux de la colonie juive de Rome, où existait une église chrétienne et une église importante, aient vécu dans une ignorance aussi complète et aussi profonde de l'Evangile. Ce fait reste inexplicable. On a invoqué l'édit de Claude, à la suite duquel les relations entre les deux sociétés religieuses auraient été absolument brisées ; on a relevé la grandeur de la capitale, au sein de laquelle le groupe des disciples de Jésus pouvait demeurer perdu et ignoré des riches commerçants des quartiers juifs. Ces raisons sont insuffisantes et improbables, car les relations entre l'église et la synagogue, interrompues depuis l'édit de bannissement, auraient laissé pour le moins un souvenir de la situation antérieure et, si populeuse qu'ait été la ville des Césars, deux sociétés religieuses qui, malgré de graves divergences, ont tant de points communs pouvaient difficilement s'ignorer l'une l'autre.

Nous avons du reste des faits positifs qui prouvent notre dire ; ces faits se trouvent dans l'épître elle-même, qui dénote

en plusieurs de ses pages la présence de quelques judéo-chrétiens dans le sein de la communauté. Comment comprendre sans cela la large part qu'accorde l'apôtre aux objections du judaïsme, ce magnifique chapitre deuxième, qui arrache un à un les privilèges illusoires dont se vantaient les descendants d'Abraham, ces considérations développées sur le rétablissement d'Israël, ces chrétiens faibles qui accordent plus de sainteté à un jour qu'à un autre? Si ces derniers ne sont pas d'origine judaïque, ils ont du moins passé par l'école de la synagogue. Enfin, dans les personnages salués au chapitre seizième, dont M. Godet admet l'authenticité, nous trouvons quelques noms sémitiques d'origine. Citons seulement Aquilas et Priscille qui, de Corinthe où les avait chassés l'édit de Claude, sont revenus à Rome, convertis à l'Evangile. (Act. XVIII.) Peut-on croire qu'anciens membres de la synagogue ils n'aient plus eu aucune relation avec leurs coreligionnaires d'autrefois et que, malgré leur présence dans la capitale, quatre ou cinq ans après leur retour, ils aient laissé ignorer aux Juifs de Rome jusqu'aux premiers éléments de la foi chrétienne?

Comment dès lors expliquer le récit des Actes qui présente les chefs de la colonie juive sinon comme absolument ignorants des faits chrétiens, du moins comme n'en ayant qu'une connaissance des plus rudimentaires? Baur aurait-il eu raison de déclarer inexacts les renseignements de Luc? Nullement; mais peut-être que Meyer a dit vrai en expliquant cette ignorance des interlocuteurs de l'apôtre comme une prudente réserve de leur part, et cette conduite est facilement compréhensible. Paul est pour eux un inconnu. Prisonnier de César, entre les mains duquel est le sort de la colonie romaine, accusé par les Juifs de Palestine, ils se dit innocent; il affirme n'avoir rien fait de contraire aux lois et aux traditions d'Israël, il va même jusqu'à prétendre que l'espérance messianique si chère aux descendants d'Abraham est la cause de son arrestation. En face de pareilles allégations, on comprend la réponse des chefs; gens avisés, ils ne veulent pas se prononcer sur l'heure et, bien que remplis de soupçons à l'égard du captif, ils ne refusent pas de

l'entendre. Qui sait s'il n'a pas dit vrai? De là l'entretien suivant, dans lequel l'apôtre développe le message évangélique, qui réussit à persuader les uns, à repousser les autres. La réserve des premiers a disparu devant les arguments convaincants du grand missionnaire, chez les seconds, elle s'est transformée en une hostilité décidée. Ainsi comprise, cette scène est en parfait accord avec nos observations précédentes et nous échappons à cette conséquence, pour le moins étrange, qui laisse vivre dans la capitale de l'empire une nombreuse synagogue à côté d'une importante communauté chrétienne, sans qu'un seul écho de la foi nouvelle soit parvenu jusqu'à la première.

Cela dit, nous pouvons conclure : comme les principales églises de l'Asie-Mineure et de la Grèce, celle de Rome paraît avoir eu la synagogue pour berceau. Mais repoussée, comme ses sœurs, par le fanatisme juif, elle se développa et se recruta essentiellement au sein de la population païenne. S'il fallait préciser davantage, nous ne dirions pas avec Meyer que le premier missionnaire évangélique de la capitale fut peut-être Aquilas, dont le retour à Rome est d'après nous postérieur à la fondation de la communauté, puisque celle-ci existait déjà lors de son départ pour Corinthe. D'ailleurs, il est à supposer que Paul n'aurait pas manqué dans ce cas de faire allusion à cette œuvre importante, alors que dans son épître il salue son ancien compagnon de travail. Peut-être, dans ce domaine de l'hypothèse, nous approcherions-nous du probable en rattachant d'une manière plus ou moins immédiate les premiers messagers du salut au sein de la ville de Rome à l'église d'Antioche, à cette église au zèle missionnaire si puissant, parce que, mieux que Jérusalem la métropole, elle savait s'inspirer de l'universalisme évangélique. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces premiers pionniers de la foi au sein de la ville éternelle appartenaient sinon au groupe des disciples immédiats de Paul, du moins à la fraction paulinienne de l'Eglise. C'est là ce qu'indique clairement la tendance de la communauté romaine, dont il nous reste à dire quelques mots. Ici nous ne ferons que suivre M. Godet avec lequel nous nous sentons en parfait

accord, en ajoutant toutefois aux pages qu'il consacre à ce sujet quelques renseignements tirés de nos propres observations et surtout de la récente et substantielle étude que nous devons à M. Weizsäcker, le savant théologien de Tubingue[1].

II

Il y a peu d'années encore, il eût été téméraire d'affirmer que l'Eglise romaine était en majeure partie composée de pagano-chrétiens. Cette opinion, qu'on peut appeler l'ancienne opinion protestante, avait été comme balayée par les coups de la critique sagace et pénétrante de Baur. Conformément au principe générateur de son système, le chef de l'école de Tubingue devait trouver dans notre lettre les traces de l'opposition fondamentale et absolument antithétique entre le christianisme palestinien et le paulinisme. Rome ne pouvait échapper à la règle générale. Les judaïsants y étaient les maîtres du terrain, et l'apôtre, désireux de conquérir les sympathies ou du moins d'anéantir les préjugés que soulevaient ses doctrines, aurait écrit sa grande lettre pour défendre la cause de son évangile.

Mais si l'inspiration de cet écrit est avant tout polémique, il faut abandonner le point de vue traditionnel, celui de Luther, de Mélanchton, de Calvin, qui considèrent les chap. I-VIII comme la partie fondamentale de la lettre. Selon Baur, son centre se trouve dans les chap. IX-XI, où Paul traite de la position des Juifs en face de l'Evangile, de leur incrédulité présente et de leur obéissance future. Si l'apôtre s'est hasardé à écrire à une communauté qui n'était point sa fille, sa démarche n'a d'autre but que de combattre les préjugés juifs et judéo-chrétiens. Or le principal de ces préjugés, qui devient en même temps une des fortes objections opposées aux conceptions pauliniennes, est celui-ci : Tant que le peuple d'Israël, comme tel, n'aura pas participé au salut, disent les adversaires

[1] Ueber die älteste Römische Christengemeinde. (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1876.) Cf. dans la même Revue *Schultz H:* die Adresse der letzten Capitel des Briefes an die Römer, qui défend la même opinion.

de Paul, l'admission en masse des gentils dans l'Eglise constitue une violation des droits et des privilèges accordés au peuple élu. C'est une injustice, formellement condamnée par les données de la révélation mosaïque.

Pour résoudre cette objection spécieuse qui, pour l'amour d'Israël, aurait voulu enlever aux gentils la grâce évangélique, l'apôtre remonte (chap. I-VIII) aux questions de principe et se demande si le salut comme tel a une destination particulière ou universelle, s'il repose sur un privilège national ou sur les besoin généraux de l'âme humaine. C'est la préparation à la question centrale, et les résultats auxquels aboutit cette première partie amènent le sujet principal, la réponse à l'objection citée (chap. IX-XI), qui constitue le centre et la raison d'être du document.

Sans entrer dans la discussion de cette manière de voir, il suffit de dire qu'elle repose sur des faits très douteux. Il n'est pas conforme à l'histoire d'affirmer, par exemple, que les judéo-chrétiens aient refusé aux gentils l'entrée dans l'Eglise avant la conversion d'Israël. Nulle part nous ne voyons formuler une telle prétention; l'histoire dit simplement que les disciples issus du judaïsme désiraient soumettre leurs frères sortis du paganisme à certaines conditions, comme la circoncision et l'observation des préceptes mosaïques, tandis que Paul se refusait catégoriquement à entrer dans ce point de vue.

D'ailleurs l'hypothèse de Baur n'a pas même été soutenue par ses disciples, et Hilgenfeld [1], aussi bien que Mangold, s'il considère la communauté romaine comme judéo-chrétienne dans sa majorité a pourtant considérablement modifié la pensée du chef de l'école. Nous ne voulons pas entrer dans une discussion détaillée de ce point de vue. Le meilleur moyen de le réfuter consiste, nous semble-t-il, à exposer les arguments qui nous conduisent à considérer l'Eglise de Rome comme essentiellement pagano-chrétienne. Ces arguments, nous les trouvons dans l'épître d'abord, dans l'histoire de la communauté ensuite.

Prenons le premier point. Dans la salutation déjà, Paul se

[1] Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament.* — Leipzig 1875.

donne comme l'apôtre des gentils (I, 6) au nombre desquels il range sans hésiter les chrétiens de la ville impériale, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς. Il faut vraiment, comme l'observe M. Godet, une audace peu commune pour tenter de faire ressortir de ce texte l'idée opposée en le paraphrasant ainsi avec Volkmar : « Je vous parais, sans doute, n'être que l'apôtre des Hellènes; mais je suis cependant appelé par Jésus-Christ à prêcher l'Evangile à toutes les nations, même aux non-Hellènes, tels que vous, croyants d'origine juive ! »

Un peu plus loin (I, 13) l'écrivain s'excuse auprès des lecteurs de ce qu'il n'a pu encore se rendre chez eux, comme il l'eût désiré, afin de cueillir à Rome quelques fruits, *comme chez les autres gentils*, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. Pour échapper à nos conclusions, on est obligé de prendre le terme ἔθνη avec Volkmar et Holsten[1] dans le sens général de *nations*, en comprenant sous ce nom le peuple d'Israël aussi bien que tous les autres. Mais cette signification est rendue impossible, entre autres par notre lettre elle-même. Ici les nations sont ceux qui n'ont pas la loi (II, 14); elles sont opposées aux Juifs en maints passages (III, 29; IX, 24; XI, 11-25); les Juifs, par conséquent, sont exclus de cette catégorie.

Ces observations pourraient suffire à prouver la vérité de notre thèse : mais pour la mettre hors de doute, pénétrons dans le corps même de la lettre et notons quelques-uns des textes qui confirment ceux que nous venons de citer.

Dans les chap. IX-XI, l'écrivain se demande pourquoi le christianisme a été accepté par un si petit nombre de ses compatriotes, tandis que les gentils le reçoivent avec avidité et actions de grâce; il commence son exposé en attestant l'ardente affection qu'il a pour son peuple, et toute la tristesse que lui inspire cette persistante incrédulité. Vite on a conclu de ces paroles que l'apôtre parle à des Juifs. La conclusion est pour le moins précipitée, comme le montre la suite des développements de l'apôtre. Si, comme on le suppose, les judéo-chré-

[1] Holsten, en particulier, a développé ce point de vue dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, année 1875 : « Der Brief an die Philipper. »

tiens de Rome sont irrités contre Paul à cause de sa conduite en face des privilèges d'Israël, il est étonnant qu'il parle des Juifs non pas comme du peuple auquel appartiennent les lecteurs, mais auquel lui seul appartient. Il dit, en effet, en parlant des descendants d'Abraham (IX, 4) non pas « nos frères, » non pas « nos parents selon la chair, » comme on pourrait l'attendre dans l'opinion que nous combattons, mais, « *mes* frères, *mes* parents selon la chair. » Toutefois, je l'accorde, cette observation à elle seule n'est pas absolument probante, car on pourra toujours dire que, soupçonné de trahison comme il l'était, Paul avait un intérêt particulier à mettre en saillie ses rapports personnels avec le peuple élu, afin de montrer à ses défiants lecteurs tout le prix qu'il attachait à son origine israélite.

Voici par contre un texte qui me paraît inattaquable : au chap. XI, 13, il s'adresse positivement aux chrétiens de Rome comme à des gentils. « Je vous le dis *à vous gentils* (ὑμῖν γαρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν), » écrit-il. Quel plus fort argument pourrait-on demander ? Ce passage serait seul qu'il prouverait presque la vérité de notre thèse !

Toutefois il sera bon de prévenir deux objections en apparence assez fortes et qu'on a tirées de IV, 1 et de VII, 1.

Dans le premier texte, Abraham est appelé « notre père, » et l'on s'est hâté d'en conclure que les lecteurs de l'épître étaient des chrétiens issus du judaïsme. Si les passages cités plus haut ne contredisaient pas absolument ce point de vue, cette conclusion serait peut-être légitime. Mais à y regarder de près, la difficulté est facile à résoudre ; nous affirmons même que Paul n'a pas pu s'exprimer autrement. En effet, s'il eût dit « le père des Juifs, » il semblait s'exclure lui-même de la famille élue, ce qu'il ne veut pas, puisqu'il tient à bien montrer qu'il prend son lot des privilèges accordés à Israël. Si d'autre part il avait écrit « mon père, » la pensée prenait une tournure trop personnelle, contraire au but qu'il poursuit et qui est de montrer qu'Abraham, justifié lui-même par la foi (chap. IV), est le père de tous les croyants. Dès lors l'expression « notre père » reste la seule juste, la seule parfaitement adéquate à l'idée. Du reste, et ceci

est péremptoire, 1 Cor. X, 1 offre un exemple parfaitement semblable. Parlant des Israélites dans le désert, Paul les appelle « *nos* pères. » Aucun exégète n'a jamais conclu de ces paroles que l'Eglise de Corinthe ait été judéo-chrétienne dans sa majorité. Nous savons même positivement le contraire. Ainsi l'objection signalée n'a aucune valeur.

Au chap. VII, 1, l'écrivain dit à ses lecteurs : « Ignorez-vous, mes frères, car je parle *à des gens qui connaissent la loi*, que la loi domine l'homme aussi longtemps qu'il vit. » Il s'agit ici de la loi concernant l'adultère et le mariage, et par conséquent du code mosaïque et non de la loi naturelle. Or si Paul peut attribuer aux Romains la connaissance de la législation du Sinaï, n'en résulte-t-il pas que ses lecteurs sont des judéo-chrétiens? Ce raisonnement n'est solide qu'en apparence ; car l'histoire lui est contraire. Nous savons, en effet, par les épîtres de Paul, que *tous* les chrétiens possédaient une connaissance générale de l'Ancien Testament, puisque l'apôtre le cite, le commente et s'appuie sur les affirmations du saint livre, même lorsqu'il écrit à des églises pagano-chrétiennes, comme celles de Corinthe ou de Galatie. Ce phénomène n'aura rien d'étonnant si l'on se rappelle les faits suivants : les prosélytes paraissent avoir presque partout formé le premier noyau des communautés ; il est ensuite fort probable que dès l'origine l'Ancien Testament a occupé une place importante dans les assemblées du culte, ce qui se comprend aisément lorsqu'on sait que l'Eglise s'est moulée au point de vue formel sur le modèle de la synagogue. D'ailleurs l'étude et la connaissance des oracles sacrés d'Israël s'imposaient aux fidèles comme une impérieuse nécessité. Le christianisme procède du judaïsme ; pour comprendre le premier, il faut ne pas ignorer le second, cela surtout dans une époque où les questions débattues étaient en premier lieu celles de la messianité de Jésus et des rapports entre la loi et l'Evangile. Paul est donc en droit de supposer les chrétiens de Rome familiarisés avec la loi mosaïque. Et même, comme l'observe M. Weizsäcker, la question posée par l'apôtre dans le passage que nous venons de signaler se comprend mieux si elle est faite à des lecteurs d'origine païenne qu'à des chrétiens sortis

du judaïsme. A ces derniers, on pouvait demander s'ils ne songeaient pas aux faits mentionnés dans leur loi et que nécessairement ils devaient connaître ; aux premiers il est plus naturel de dire qu'ils *n'ignorent pas* les commandements de l'ancienne alliance.

Cela dit, nous pouvons affirmer avec une entière certitude que d'après notre épître la communauté romaine se composait en majeure partie de chrétiens sortis du paganisme. C'était là la tendance dominante dans son sein, ce qui n'exclut pas la présence de l'élément judéo-chrétien.

A priori déjà, on peut dire qu'une minorité appartenant à ce dernier groupe devait y avoir sa place. Car il est peu probable que nulle part, pas plus à Rome qu'en Asie ou en Grèce, une des deux tendances ait jamais été seule. Nous voyons du moins par le livre des Actes que partout quelques Juifs se détachèrent de la synagogue pour faire partie de la société nouvelle. Dans le cas particulier nous n'en sommes pas réduits à cette probabilité toute générale. La lettre aux Romains montre clairement l'existence de cette minorité judéo-chrétienne dans le sein de l'Eglise. Nous en trouvons les traces au chap. XIV, qui parle des chrétiens faibles. Ce sont des gens qui s'abstiennent de certains aliments, entre autres de viande et de vin (v. 2 et 21), qui distinguent entre le pur et l'impur (v. 14 et 15), qui enfin estiment tel jour de la semaine plus saint que tel autre. (Vers. 5.)

Cette piété anxieuse, à l'égard de laquelle l'apôtre est rempli de respect bien qu'elle ne soit point la sienne, pourrait avoir sa source dans des principes dualistes, dans cette opposition établie entre l'impure matière et l'esprit qui seul est bon. Et comme de telles doctrines étaient répandues à cette époque dans l'empire romain sous des formes diverses, cet ascétisme chrétien s'explique peut-être par des influences autres que le judaïsme. L'abstinence de viande et de vin est favorable à cette thèse, que nous sommes loin de nier. Toutefois il ressort de la description de ces chrétiens faibles que la religion mosaïque est pour une part tout au moins dans ces conceptions ascétiques. Je citerai comme preuve la distinction entre le κοινός et le

καθαρός (XIV, 14, 20), qui rappelle les préceptes de pureté lévitique et surtout ce cachet spécial de sainteté accordé à certains jours, ce qui est évidemment une allusion au sabbat juif. Nous concluons de ces faits que les judéo-chrétiens avaient eux aussi une place dans l'Eglise de Rome.

D'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la large part accordée dans l'épître aux objections du judaïsme conduit au même résultat. Sans doute que les considérations sur la foi d'Abraham (IV) et la conversion finale d'Israël (IX-XI) trouveraient leur place dans l'exposé de l'apôtre, même s'il écrivait à une communauté uniquement composée de païens convertis. Elles font partie du système et ne pouvaient être omises. Mais si la communauté de Rome n'avait pas connu les influences judéo-chrétiennes et ses tendances à rabaisser l'Evangile en le soumettant au joug de la loi, Paul se serait-il attardé, comme il le fait, à réfuter une à une toutes les prétentions par lesquelles le fils d'Abraham prétendait sauver sa supériorité native et défendre son aristocratie religieuse? Nous ne le pensons pas.

D'autre part, le chap. XIV montre que cette tendance était celle d'une petite minorité. L'exhortation à respecter les faibles, qui en fait le sujet, est adressée aux forts. Les premiers sont attaqués, peut-être écrasés; Paul éprouve le besoin de prendre leur défense au nom de la charité. Si le judéo-christianisme avait eu à Rome la haute main, l'exhortation revêtirait un autre caractère; l'écrivain n'aurait pas eu besoin de montrer le respect dû à ces âmes faibles et craintives, que d'honorables scrupules rattachaient encore à la loi. Elles étaient en majorité, leur influence dominait et il eût bien plutôt fallu leur dire de respecter les forts, c'est-à-dire les universalistes. Cette observation faite par M. Weizsäcker me paraît parfaitement juste. Nous pourrions en indiquer d'autres encore, mais ce que nous avons dit suffit pour nous permettre de formuler la conclusion suivante : de l'épître aux Romains il résulte que l'Eglise de la ville impériale était en grande partie composée de païens convertis, bien que les judéo-chrétiens y aient aussi, comme à Corinthe, à Ephèse et ailleurs, occupé une place.

Ces résultats sont confirmés par l'histoire de la communauté,

postérieure à l'an 59, date de la lettre que lui écrivit saint Paul. Relevons, d'après MM. Weizsäcker et Godet, les traits les plus saillants, qui confirment notre point de vue.

En 63 ou 64, peu de temps avant la persécution de Néron, l'apôtre des gentils, prisonnier de César, écrit cette admirable épître aux Philippiens, que, malgré les doutes d'un Holsten[1], la plupart des critiques s'accordent à regarder comme authentique. Dans ses premières pages, dit ici M. Godet à la suite de M. Weizsäcker, « il raconte comment le zèle un peu endormi des chrétiens de la capitale s'est réveillé par le fait de sa présence. Et à cette occasion il mentionne *quelques* chrétiens (τινές) qui se sont remis avec ardeur à la prédication, mais par envie. (I, 15.) Qui sont-ils? On répond ordinairement : les judaïsants de l'Eglise romaine. A la bonne heure. Mais dans ce cas là, comme ils font exception à la majorité des fidèles que saint Paul vient de mentionner (τοὺς πλείονας, la plupart, vers. 14), et que la confiance en ses liens a saintement stimulés, les judaïsants ne peuvent avoir été qu'une minorité. »

Quelques mois plus tard éclata la terrible persécution de Néron qui fit couler tant de sang et révéla l'atroce cruauté du tyran. Dans ses *Annales* (liv. XV, 44), Tacite nous en donne un récit dont voici la teneur : « Néron pour étouffer ces rumeurs (qui l'accusaient non sans raison d'être l'auteur du terrible incendie qui venait de désoler la capitale), fournit des coupables et leur infligea les châtiments les plus raffinés. C'étaient ces gens que leurs crimes rendaient odieux et qu'on appelait les chrétiens. Celui dont ils tenaient leur nom, Christus, avait été condamné au supplice sous le règne de Tibère par le gouverneur Ponce Pilate. Cette exécrable superstition, étouffée un moment[2],

[1] *Jahrb. für protest. Theol.*, article cité. — Tout récemment, à propos du jubilé de de Wette, célébré à Bâle, M. le prof. P.-W. Schmidt a publié un excellent opuscule dans lequel, prenant à partie l'hypercritique de Holsten, il recherche les erreurs de cette méthode : *Neutestamentliche Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Aechtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode untersucht, nebst einer Erklärung des Briefes.* — Berlin 1880.

[2] Ces derniers mots ne seraient-ils point une allusion à l'édit de bannissement de Claude, qui força l'église comme la synagogue à user de la plus grande prudence?

faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, lieu d'origine de ce mal, mais aussi dans la ville, où confluent et se répandent toutes les choses atroces et honteuses. Aussi après avoir saisi un certain nombre de ceux qui faisaient profession de christianisme, on condamna sur leurs indications une grande multitude, non tant pour le crime d'incendie que pour la haine de ces gens contre le genre humain. »

De ce récit, on a tiré, il est vrai, des conclusions contraires à celles que nous allons indiquer. Hausrath[1], par exemple, prétend que la persécution atteignit les Juifs, mais comme on ne pouvait songer à anéantir la colonie israélite, qui comptait de 20 à 30 000 âmes, on se rabattit sur la fraction chrétienne qui vivait dans son sein, et ainsi se forma l'histoire racontée par Tacite. Cette manière de voir se fonde essentiellement sur l'accusation portée contre la secte de haïr le genre humain. Mais le récit de l'historien, bien étudié, est contraire à cette opinion. Il connaît les Juifs et en parle à plusieurs reprises dans ses ouvrages et s'il les regarde comme les ennemis du monde, il sait aussi relever leurs qualités, tandis qu'il ne peut que flétrir les *Christiani*. Qu'on relise les *Histoires*, en particulier le livre V, 5, et l'on verra que Tacite connaît cette *misericordia in promptu* qui distingue Israël. Du reste l'*odium generis humani* appliqué aux chrétiens se comprend fort bien. Avec leur attente impatiente de la fin du monde, leur vie à part, ils pouvaient passer aux yeux d'un fier Romain comme les ennemis de l'empire et de la race humaine, ce qui, sans doute, pour Tacite est la même chose[2]. D'ailleurs, chez un historien aussi sérieux, qui vivait à une époque où le christianisme commençait à devenir une force avec laquelle il fallait compter, une méprise pareille est bien improbable. Le texte même la contredit, parce qu'il fait lui-même la distinction entre les Juifs et les *Christiani*. Les origines de ceux-ci doivent, sans doute, être cherchées en

[1] Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, III, pag. 408 et suiv. 2e édit.

[2] Minucius Felix rapportant l'opinion du paganisme au sujet des chrétiens dit aussi : *Quid ? quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur !* Et il appelle cela une *furiosa opinio.*

Judée, mais leur *superstitio exsecrabilis* est quelque chose de spécial, une doctrine qui se rattache à un nom particulier, celui de Christus, une de ces choses mauvaises et honteuses dont la grande Rome était devenue le réceptacle. Enfin, au moment où nous reporte cette histoire, des violences à l'égard de la colonie juive sont contraires à tout ce que nous savons. Néron les traitait avec douceur, d'autant plus qu'en la personne de l'impératrice Poppée, une prosélyte, ils avaient dans le palais même un défenseur, qui, peut-être, sut employer la haine d'Israël contre l'Evangile pour exciter l'empereur à frapper les disciples du Christ.

Si nous avons raison, et le récit de Tacite confirme notre opinion, la persécution atteignit les chrétiens en respectant les Juifs. C'est dire qu'à ce moment, six ans après la lettre aux Romains, la communauté chrétienne était absolument distincte du judaïsme ; elle avait fait assez de progrès pour être connue par son nom et partout répandue. Et si les judéo-chrétiens eussent constitué son principal noyau, il n'eût pas été nécessaire de se saisir d'abord de quelques membres de l'Eglise pour connaître les autres ; on se serait attaqué simplement aux quartiers de Rome réservés à la population israélite. Ce fait nous montre donc l'Evangile répandu dans la population de la capitale et confirme le caractère pagano-chrétien de l'Eglise de Rome. Paul, d'ailleurs, ne dit-il pas dans les Philippiens (I, 13) que Christ à trouvé des adhérents jusque dans la garde impériale ?

Quelques années plus tard, en 67 ou 68, Marc écrit son Evangile et on s'accorde en général à dire que cet ouvrage, écho des prédications de Pierre, a été composé en premier lieu en vue des Romains. Or les explications détaillées que renferme ce livre sur les usages juifs suppose que son auteur avait en vue des lecteurs peu familiarisés avec les coutumes d'Israël ; c'étaient donc des païens convertis et non pas des Juifs amenés à la foi, car, pour ces derniers, les explications de Marc eussent été sans utilité. (Voy. entre autres Marc VII, 3 et suiv.)

Entre 93 et 97, Clément de Rome écrivait au nom de son

Eglise[1] sa lettre aux Corinthiens divisés, comme jadis, par les querelles des partis. Or, ce document, remarque Weizsäcker, respire l'esprit du monde pagano-chrétien. Hilgenfeld[2], Harnack[3] et même jusqu'à un certain point M. Reuss[4], reconnaissent le bien fondé de cette assertion dans les études qu'ils ont faites de cette lettre. Sans doute ce n'est plus le spiritualisme si large et si élevé de l'apôtre ; la théologie de Clément paye son tribut à l'époque qui la vit naître et qui avait émoussé les angles des divers types doctrinaux pour marcher de plus en plus vers leur harmonisation. Malgré cela, la foi justifiante opposée à la justice des œuvres, cette thèse fondamentale du système paulinien, y occupe sa place et marque la lettre de son cachet. (Chap. XXXII.) On peut dire par conséquent qu'au lieu de représenter les conceptions judaïsantes, l'Eglise de Rome est demeurée fidèle à l'esprit de ses origines. Trente ans d'intervalle, il est vrai, séparent l'ouvrage de Clément du chef-d'œuvre de Paul ; bien des transformations sont possibles dans un pareil espace de temps. De judaïsante qu'elle était, la communauté pourrait s'être élevée jusqu'à l'universalisme. Mais cette évolution est des plus improbables, parce qu'elle est contraire aux analogies que nous connaissons. Ce serait la marche inverse, l'abandon du paulinisme au profit de tendances plus étroites, qu'on devrait attendre. On sait en effet qu'après la mort de Paul, les judaïsants eurent un moment une grande influence au sein des Eglises d'Asie-Mineure qui étaient pourtant les conquêtes les plus incontestables du grand missionnaire. C'est ce que montre l'Apocalypse et tout spécialement les sept lettres qui ouvrent ce document et qui sont tout imprégnées de l'esprit du judéo-christianisme. Ce recul ou cet affaiblissement sont du reste des plus naturels. Paul, le champion le plus autorisé et le plus infatigable de l'universalisme, avait dis-

[1] La lettre est officielle et non personnelle ; elle montre la haute position et l'influence que possédait déjà à cette époque l'église de Rome.

[2] Hilgenfeld, *Clementis Romani epistolæ*. Proleg. III, 4. — Leipzig, 1876.

[3] Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apostolicorum opera*. Fascicule I 2e édition. Prolegomena. — Lipzig 1876.

[4] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*. 2e édit.

paru ; il n'était point encore remplacé, et ses doctrines si élevées, qu'avait longtemps portées et défendues son grand génie, s'abaissèrent au niveau de la moyenne des esprits. Si dans de telles circonstances Rome n'a subi qu'une faible atteinte de cet affaissement, si mieux que d'autres elle a su maintenir le type universaliste, ne faut-il pas en conclure que son passé et son histoire avaient solidement planté au milieu d'elle l'étendard de la foi justifiante sans les œuvres de la loi ?

Cette affirmation reçoit une nouvelle confirmation dans le rôle que joua l'Eglise romaine dans la controverse pascale du second siècle. Les communautés d'Asie-Mineure, on le sait, célébraient la sainte cène de Pâques le soir du 14 nisan, au moment même où les Juifs immolaient l'agneau pascal. Elles avaient donc conservé ou accepté plus tard la coutume juive. A cette coutume, Rome s'oppose avec vigueur, au nom de la tradition évangélique d'abord, et ensuite au nom de la signification nouvelle qu'avaient prise les fêtes de Pâques pour les chrétiens. Elle célèbre et demande qu'on célèbre la cène, non point au jour fixé par les Israélites, mais au jour où fut immolé Jésus-Christ, le véritable agneau pascal. Si l'Eglise de Rome eût été judaïsante, aurait-elle combattu une coutume si conforme à l'esprit de cette tendance ? Et si elle l'a fait, n'est-ce pas une preuve nouvelle que l'esprit de ses fondateurs universalistes vivait encore au milieu d'elle ?

Enfin, une dernière indication nous est fournie par le moyen des catacombes, qui n'ont pas cessé d'être le cimetière essentiellement chrétien. « Les adhérents de la religion proscrite, dit M. de Pressensé[1], désiraient reposer dans la mort auprès des martyrs qui avaient soutenu l'honneur de leur cause. L'Eglise aimait à se ranger jusque dans le sépulcre autour de ses confesseurs, comme une armée se range autour de ses vaillants capitaines. » Or les inscriptions funéraires nous montrent que dès les premiers temps le christianisme avait trouvé accès jusque dans les classes les plus élevées de la société, qui assurément, dit M. Godet, n'appartenaient pas au judaïsme, ou qui

[1] *Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne.* — Quatrième série, pag. 546.

si elles s'y sont rattachées parfois comme prosélytes, dirons-nous à notre tour, ce que prouve l'inspection des cimetières juifs de la capitale[1], ont dû accepter avec ardeur, comme à Corinthe, cette religion de Jésus-Christ, plus conforme à leurs besoins et à leur caractère. Et, en effet, parmi les noms des habitants silencieux de ces souterrains, nous trouvons ceux de familles illustres, les Cæcilii, les Æmilii, les Octavii et même les maisons impériales des Flaviens et des Domitiens.

Tous ces faits, tirés de l'épître de Paul et de l'histoire de la communauté au premier siècle, ne prouvent-ils pas avec évidence que celle-ci était essentiellement composée de païens convertis à l'Evangile ? Le doute, je l'avoue, ne me paraît plus possible. Toutefois il nous reste à examiner avant de finir deux dernières objections. La première est tirée d'un document du IIIe ou du IVe siècle ; la seconde du séjour de Pierre dans la ville des Césars.

A l'appui de sa thèse, Baur citait le passage suivant d'Hilaire : *constat temporibus apostolorum Judæos... Romæ habitasse ex quibus hi qui crediderunt, tradiderunt Romanis ut Christum profitentes legem servarent.* De ces paroles, le savant critique de Tubingue tire les conclusions que voici : ce furen des Juifs convertis qui prêchèrent les premiers l'Evangile à Rome et, conformément à leur point de vue, ils firent de l'observation de la loi une des parties intégrantes de la foi nouvelle, d'où résulte la tendance judaïsante de la communauté. Mais, répondrons-nous, Hilaire lui-même affirme que le gros de l'Eglise était formé par des Romains convertis, ce qui concorde avec l'opinion par nous défendue. Si malgré cela, il fait de ces chrétiens des judaïsants, c'est sûrement de sa part une erreur, une conclusion fausse, « qu'il tirait de la polémique antijudaïque dont il croyait trouver des traces dans notre épître. » D'ailleurs l'affirmation isolée d'un écrivain du IIIe ou du IVe siècle et d'un écrivain de second ordre ne saurait prévaloir contre l'ensemble des preuves indiquées plus haut. On sait du

[1] Hausrath, *Der Apostel Paulus.* 2e édition. — Dans les inscriptions des cimetières juifs, on trouve les noms de la *gens Fulvia, Flavia, Valeria, Veturia*, etc.

reste toutes les erreurs historiques que renferment les auteurs de cette époque et la circonspection avec laquelle il faut user de leurs renseignements incertains.

La seconde objection est plus solide : Comment se fait-il, nous dit-on, que Pierre soit venu à Rome et y ait exercé son activité, si l'Eglise était en majorité composée de païens convertis? Il s'était donné lui-même comme apôtre de la circoncision (Gal. II, 7-10); aurait-il violé la règle que, de concert avec Paul, il s'était imposée ?

Cette manière de voir n'aurait de valeur que si l'on nous représente Pierre et Paul comme deux adversaires irréconciliables, ce que ne confirment pas les données du Nouveau Testament, et surtout si l'on se refuse à admettre chez le premier le développement qu'indique l'histoire. Je me permets à ce sujet d'attirer l'attention des lecteurs sur le chapitre que M. Schenkel, dans un livre récent[1], a consacré au prince des apôtres. Le professeur de Heidelberg, s'il a mal compris, croyons-nous, la théologie de l'apôtre, a saisi sous son vrai jour sa personnalité comme celle d'un homme qui, parti du christianisme palestinien, s'est élevé peu à peu à des vues plus larges et a subi puissamment l'influence des doctrines universalistes. Il n'est pas impossible du reste de signaler quelques-unes des étapes de la marche de sa pensée.

Lors du synode apostolique (51), il occupe une position intermédiaire entre Paul et Jacques, mais déjà plus rapprochée du premier que du second. Peu de temps après, nous le trouvons à Antioche, où il vit en compagnie de Paul, en frayant sans scrupule avec les frères pagano-chrétiens. (Gal. II, 11-16.) S'il recule en face des émissaires venus de Judée, cette chute n'est nullement un abandon formel des principes que sa conduite venait de proclamer, mais une de ces faiblesses momentanées, si conformes au caractère de Pierre.

A Corinthe, un parti de l'Eglise s'autorise de son nom (1 Cor. I, 13), mais ici encore, comme le dit M. Weizsäcker, il ne représente pas une opposition radicale aux principes de Paul, dont

[1] Schenkel, *Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit.* — Leipzig 1879.

le langage à son égard ne trahit aucun espèce d'aigreur. Enfin, et c'est là la preuve la plus décisive, qu'on relise l'épître que Pierre nous a laissée[2]. Elle montre dans son auteur un homme qui accepte pleinement les thèses fondamentales de l'universalisme, j'allais dire un disciple de Paul, un homme pratique avant tout, au génie dialectique moins puissant que celui de son maître, mais un partisan décidé des principes proclamés par le grand missionnaire des gentils. C'est dire que son arrivée à Rome, au sein d'une communauté pagano-chrétienne, n'a rien que de très naturel; c'est dire que la pensée de Pierre avait marché, que son horizon s'était élargi depuis les jours de la première Pentecôte. Aussi a-t-il pu abandonner le champ restreint que lui avait assigné le contrat survenu au synode de Jérusalem et qui limitait son activité au judaïsme seulement, cela d'autant plus que cette division du travail reposait moins sur des questions de principe que sur des raisons de l'ordre pratique. A l'origine de sa carrière, des scrupules respectables, héritage de son éducation première, l'avaient retenu loin des gentils; aujourd'hui, le temps et l'expérience ont augmenté ses aptitudes et brisé les barrières d'autrefois. Comme Paul, son émule, il peut se présenter dans la ville impériale et lui consacrer les derniers jours de sa vie.

Cette objection demeure donc sans valeur et nous en restons définitivement aux conclusions que ces quelques pages ont essayé de mettre en lumière. Ces résultats ne sont pas nouveaux, c'est, je l'ai dit en commençant, l'ancienne opinion protestante. Si les critiques de Baur et de son école viennent se heurter contre les faits, l'ébranlement qu'elles ont causé aura du moins servi à éclairer le problème d'un nouveau jour et à élever l'intuition des Réformateurs à la hauteur d'un fait scientifique, que nous osons désormais appeler incontestable.

PAUL CHAPUIS.

[2] Cf. 1 Pier. V, 1 et Rom. VIII, 18; I. 7 et II, 7, 10; III, 4 et II, 16, 29, etc

LA FOI EN DIEU

CONSIDÉRÉE DANS SON PRINCIPE, DANS SON OBJET ET DANS SON EXPRESSION

PAR

C. MALAN [1]

II

THÈSE POSITIVE : *La foi en Dieu est le résultat direct d'une action par laquelle Dieu lui-même s'est d'abord fait ressentir au centre instinctif de notre vie personnelle.*

1 Cor. II, 4. ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

Nous disons que lorsque la conviction de la réalité de Dieu saisit notre âme, c'est que Dieu nous a déjà fait ressentir cette réalité au moyen d'une expérience qu'il nous a directement imposée de son activité vivante.

Nous ajoutons que cette expérience n'est pas tout d'abord celle d'une parole divine qui aurait été adressée à notre intelligence; que c'est avant toute autre chose l'expérience de la volonté divine elle-même, dont l'autorité nous atteint dans le centre instinctif de notre vie personnelle.

Si tel est le cas cependant, il en résulte que tout ce qui s'appellerait ensuite au dedans de nous une *idée de Dieu*, ne sera jamais qu'une image que nous nous serions formée à nous-mêmes de l'auteur de cette expérience. De plus il découle encore de là que la *vérité* de toute idée semblable dépendra

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 526.

de ce qui aura été chez nous, tout premièrement, un acte de soumission et de fidélité à l'égard de cette expérience.

Quant à l'action par laquelle Dieu se serait révélé lui-même à l'âme, il semblerait d'abord que l'on pût distinguer entre deux révélations divines : l'une, dont nous serions les *objets;* et l'autre, savoir l'intérieure, dont nous ne serions que les *spectateurs*.

Cependant cette distinction ne saurait être absolue. Dans le fait, tout ce qui sera pour nous une révélation de Dieu, présentera, à quelque degré, l'un et l'autre de ces deux caractères. Non seulement, quant au fait intérieur, nous pouvons être parfois en spectacle à nous-mêmes ; mais, ne fût-ce que pour reconnaître une action divine dans tel fait extérieur, il faudra qu'une expérience intérieure préalable nous ait déjà fait éprouver en nous-mêmes la réalité de Dieu. Il n'y aura donc jamais lieu à distinguer, à cet égard, qu'entre des révélations qui présenteraient plus spécialement soit l'un soit l'autre de ces deux caractères.

I. Occupons-nous d'abord de la première de ces révélations ou manifestations de Dieu, de celle à l'égard de laquelle nous occuperions surtout la position de spectateurs.

On ne saurait se refuser à reconnaître que tout ce qui a droit à s'appeler pour le croyant une révélation de Dieu, lui parvient par l'expérience soit de cette action ordinaire et constante qui apparaît dans l'univers, soit d'une autre action divine extraordinaire qui serait venue s'ajouter à celle-là.

Il est vrai, quant à cette dernière, que la réalité en est mise en doute par ceux qui y voient une action « surnaturelle, » ce qui pour eux signifie une action *anormale*, et par conséquent sans raison d'être. Mais ce sont là des esprits qui n'ont pas encore su distinguer entre ce qui est *naturel* et ce qui est *normal*. Aux yeux de ceux qui ont reconnu le caractère essentiellement anormal et de notre existence humaine actuelle, et de l'état présent du monde que nous habitons, — cette action surnaturelle est bien au contraire la seule dans laquelle il nous soit permis de reconnaître à cette heure une action directement divine, parce que c'est la seule qui soit réellement normale.

Quoi qu'il en soit de cette remarque, sur laquelle ce n'est pas ici le lieu d'insister[1], il est constant que, dans l'une et l'autre de ces « révélations, » l'Etre divin ne se fait reconnaître qu'au moyen *d'actes*. Tel est le cas, soit qu'il s'agisse d'actes spéciaux et momentanés, tels que ceux de la création et de la rédemption, — soit que nous ayons devant nous une activité soutenue, comme celle par laquelle ces premiers actes sont affirmés et maintenus.

Tout homme qui a reconnu une révélation de Dieu soit dans la nature, soit dans les faits dont témoigne l'Ecriture, conviendra que nulle part Dieu ne s'y présente au moyen d'une pure doctrine abstraite qui serait imposée comme telle à notre pensée. Ces deux révélations consistent en ce que nous appellerons des *actes révélateurs*, pour autant que la vue ou l'allégation de ces actes nous ferait sentir soit ce qu'est à l'heure actuelle, soit ce qu'a été et ce que sera dans l'histoire, le rapport, et avec l'homme et avec le monde, de l'homme, de la vivante personnalité à laquelle nous sommes forcés de les rapporter.

Ce sera toujours la vue d'une action personnelle de Dieu, qui, dans le spectacle de l'univers, fera naître en nous, non pas tout d'abord l'idée de ce que Dieu est en lui-même, mais l'idée de ce qu'il a voulu faire. La vue ou le récit d'une action divine précèdera pour nous toute idée que nous nous ferions ensuite de l'auteur de cette action.

Ce n'est pas non plus par une *parole* si l'on entend par là l'énoncé d'une vérité intellectuelle, — c'est au moyen de récits historiques, que l'Ecriture produit, chez ceux qui y voient une révélation, non pas tout d'abord l'idée générale et abstraite, mais bien uniquement l'image historique d'un Dieu créateur et sauveur. C'est en mettant sous leurs yeux des actes historiques qui répondent à leurs besoins de salut et de réparation; besoins qui sont tels que chacun appelera Dieu Celui qui peut seul y satisfaire.

[1] Pour le développement de cette pensée, l'auteur renvoie à son opuscule: *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels?* — Paris, Meyrueis, 1863.

Pour ne donner qu'un exemple de ce que nous disons là, il suffira de rappeler quels sont les noms par lesquels l'Ecriture sainte désigne successivement l'Etre divin. Ce sont tous des noms *historiques*. Tous ils reproduisent l'impression produite par une action historique de Dieu lui-même, action dont ceux qui lui donnent ces noms avaient été ou les spectateurs ou les objets. Après avoir été désigné par le nom d'*Elohim*, ou de Dieu, tant qu'il ne s'était fait ressentir que comme l'objet éloigné d'une adoration craintive [1], cet Etre prend le nom de *Jéhovah* ou de l'*Eternel*, de Celui qui, en dépit des changements et des défaillances de ses adorateurs, demeure le même dans sa volonté à leur égard. Aussi voyons-nous ce nouveau nom apparaître au moment où, en se rapprochant de l'humanité pour la sauver, l'Elohim inaugure avec une portion de cette humanité des rapports réguliers et constants.

Plus tard, « ce peuple de Dieu » étant devenu ingrat et par conséquent incrédule, Jéhovah veut se manifester à l'homme non plus uniquement comme le Dieu fidèle à ses promesses, mais comme Celui qui, en dépit de l'infidélité de son peuple, a réellement été son Sauveur.

C'est encore au moyen d'actes historiques qu'il accomplira cette nouvelle révélation. Dans la *Nouvelle Alliance*, les noms divins ne sont pas non plus de nouvelles *idées* de ce Dieu. Ils ne portent pas tout d'abord ni directement, sur ce que Dieu est en lui-même. Ce ne sont pas des *définitions;* ce ne sont bien toujours que des *désignations*. C'est encore un témoignage historique ; le témoignage rendu devant nous à de nouveaux actes accomplis par le Dieu auquel croient déjà ceux à qui ce témoignage est adressé.

[1] *Elohim*, bien qu'un mot de forme « abstraite, » n'en désigne pas moins (comme notre mot *la Providence)*, une activité personnelle. Ce mot, en effet, signifie, non pas « adoration craintive, » mais bien ce qui « fait naître ce sentiment-là. » Cette signification, qui découle déjà de la seule étymologie, ressort avant tout de l'usage de ce mot dans le récit biblique. Il se traduit assez exactement par *Dieu*, mot qui semble devoir signifier « l'Etre inconnu qu'on doit craindre, » qui, en tout cas, est employé dans ce sens spécial. (Voyez Hoffmann, *Schriftbeweis* I, au commencement.)

Lorsque Celui qui jusque-là avait été connu d'abord comme le Dieu Fort, le Tout-Puissant, puis comme le Jéhovah, l'Eternel, c'est-à-dire comme l'Immuable et le Fidèle, eut résolu de se manifester sous le nom de *Père*, il ne le fit pas (ainsi qu'on put le croire en voyant ensuite l'usage qu'on a fait de cette révélation), en appelant la pensée humaine à pénétrer dans le mystère insondable de son essence divine. Il le fit en rappelant l'homme à l'expérience oubliée d'un acte divin dont cet homme avait commencé par être lui-même l'objet. Jésus de Nazareth renouvelle, sous les yeux de l'humanité, la relation historique que Dieu avait inaugurée avec l'homme, au jour où il avait créé, dans l'homme, le *fils* destiné à réaliser l'image de Dieu dans le monde où nous sommes. En envoyant Jésus, Dieu vient ainsi, non pas expliquer l'idée que nous devons nous faire de lui; mais — par un acte historique accompli sous les yeux de l'homme, — mettre à portée de notre expérience ce fait humain dont le péché avait arrêté le développement et effacé jusqu'au souvenir. Cet acte historique de Dieu, c'est l'apparition d'un homme qui a conscience d'avoir en Dieu son Père, de venir de lui et d'aller à lui. C'est l'apparition d'un *fils de l'homme* qui, au sein de l'humanité dont il fait partie, s'affirme comme la racine, cette fois pure, de ceux qui nommeront eux aussi Dieu leur Père, lorsque, grâce à leur union avec ce fils de l'homme, ils auront retrouvé « le droit d'être faits enfants de Dieu. »

Lorsque Dieu voulut être adoré comme le *Fils*, c'est qu'il s'était d'abord montré à ceux qui devaient lui donner ce nom là, sous les traits de Celui qui, après avoir délaissé sa « forme d'existence » absolue, avait voulu, dans un fait historique accompli sur notre terre, renaître à Dieu par une naissance humaine ; ce dont il avait gardé une pleine connaissance et ce dont il avait donné des preuves à ceux qui, témoins ensuite de sa victoire sur la mort, le reconnurent et le proclamèrent « Fils de Dieu en puissance. »

Enfin lorsque ce Dieu voulut que le croyant le confessât comme le *Saint-Esprit*, c'est qu'il s'était tout d'abord manifesté comme tel par des vertus et des signes positifs ; en conti-

nuant aussi, dans chaque croyant, à s'associer aux peines, aux luttes, comme aussi aux aspirations et aux joies de l'âme humaine ici-bas. C'est là ce qui nous est dit avoir eu lieu, non seulement lors de la création, mais aussi lors de la rédemption de l'humanité ; lorsque « l'Esprit descendit visiblement » sur le « Christ de Dieu » et sur ses témoins, et lorsqu'il continue, nous est-il dit, à « faire sa demeure » dans « ceux qui sont de Christ. »

Telles sont les origines essentiellement historiques des noms qui sont donnés à Dieu dans les Ecritures. Du reste, cette remarque s'appliquerait à toutes les appellations par lesquelles Dieu y est encore désigné. C'est ainsi, pour ne parler que du Nouveau Testament, que nous entendons le Seigneur Jésus, — afin de montrer à la Samaritaine que l'adoration de Dieu n'est pas limitée à tel ou tel lieu spécial, — non pas formuler cette idée générale que Dieu serait de nature spirituelle, mais se borner à affirmer devant elle un *fait* dont lui, Jésus, possédait l'expérience: « Crois-moi, » lui dit-il, « Dieu est un esprit. »

C'est encore de la sorte que Dieu est désigné dans le Nouveau Testament comme Celui qui, dans l'avenir, sera ce « juge suprême » dont toute conscience d'homme a expérimenté la réalité. C'est ainsi que l'apôtre, lorsqu'il veut, en face des dieux *exclusivement* historiques des païens, nommer celui qui subsiste indépendamment et au-dessus de l'histoire qui le révèle, l'appelle : « le Roi des siècles, immortel, invisible. » Toutes ces désignations (et même cette dernière par sa forme négative) constituent non pas des idées abstraites qui seraient dictées à l'acceptation de notre pensée, mais bien un témoignage rendu devant nous à des faits positifs et réels dont nous possédions déjà en nous comme une lointaine expérience.

Et ce qui est vrai du langage de l'Ecriture, l'est aussi de celui du croyant. Ce dernier, lui aussi, ne confessera jamais sa foi autrement qu'en rendant témoignage à ce qui a été, à ce qui est ou à ce qui doit être une action historique de Celui auquel il a cru déjà comme à un Etre réel et vivant.

Ici se présentent deux objections :

1. La première porte sur ce que ces assertions sembleraient impliquer à l'endroit du caractère de l'Ecriture.

Ne serait-ce pas là, demande-t-on, s'exposer à ne plus voir dans la Bible qu'une parole qui, comme celle que nous prêtons à la nature visible, se bornerait à nous rappeler ce qui ressortirait déjà de notre expérience personnelle? La Bible n'est-elle pas une « révélation » dans ce sens, qu'elle nous annonce le Dieu qui sans elle nous serait demeuré inconnu? N'est-ce pas précisément parce que le monde n'a pas su voir Dieu dans les *actes* divins qui lui étaient accessibles, que ce même Dieu a voulu se révéler au monde par sa *parole?*

Il est hors de doute que l'Ecriture nous raconte ce qui, sans elle, nous serait demeuré inconnu; et que, d'un autre côté, ce qu'elle nous raconte sera, pour tout homme qui croit en Dieu, une révélation de ce Dieu. Avec cela, il reste à définir le mode de cette révélation, l'objet de cette parole. Il reste à dire de quelle manière Dieu se révèle dans cette parole.

Et d'abord, Dieu ne s'y révèle pas par *sa parole à lui.* Il le fait au moyen d'un témoignage qui lui est rendu devant nous par nos semblables. Si donc l'Ecriture est appelée, si elle se nomme elle-même « la parole de Dieu, » c'est évidemment là une façon de parler qui constitue de nouveau non pas une définition, mais une simple désignation. Au sens exact, l'Ecriture réserve elle-même cette appellation de Parole de Dieu pour Celui qu'elle nous dit être apparu comme « le Christ de Dieu. » Quant à l'Ecriture elle-même, elle se présente à nous comme un témoignage rendu à Dieu, et cela même dans les endroits où ce témoignage serait l'allégation de paroles divines une fois adressées aux hommes.

Aussi, voyons-nous que cette Ecriture n'a rien à dire à celui qui ne croirait pas à l'existence de Dieu; à celui qui n'aurait pas été convaincu, par ailleurs, de la réalité de Dieu[1]. Elle nous rappelle elle-même que ce n'est pas seulement « à ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, » mais que c'est à tous les hommes, que Dieu a révélé « ce qui peut être révélé *de lui*[2]. »

Cette manifestation de Dieu, qui a lieu dans toute âme humaine, n'arrive cependant qu'à susciter dans cette âme le besoin d'une révélation ultérieure. Simple expérience de la

[1] Jean VIII, 47; 1 Jean IV, 6. — [2] Rom. I, 19.

réalité de la volonté suprême, elle fait nécessairement sentir à l'âme qui y a été soumise sa dépendance à l'égard de cette volonté. En même temps elle réveille dans cette âme la conscience du désaccord qui subsiste entre sa propre volonté et cette volonté qu'elle a ressentie cependant comme la volonté *suprême*. Il en résulte forcément dans cette âme le besoin d'en savoir davantage à l'endroit de l'agent de cette volonté. C'est ainsi qu'à proportion que cette âme s'est ainsi laissé amener à croire *en* Dieu, elle ressent le besoin d'arriver à croire *à* Dieu.

C'est à ce besoin suscité de la sorte par l'expérience de la réalité de Dieu dans la conscience que l'homme a de lui même, que vient répondre l'Ecriture. Elle y répond par le témoignage de faits historiques.

L'Ecriture ne nous apporte donc pas ce qui serait une nouvelle *doctrine* destinée à enrichir notre pensée d'une *idée* de Dieu étrangère jusqu'alors à notre âme. Le Dieu auquel l'Ecriture rend témoignage était déjà présent dans l'expérience que notre âme avait eue de son autorité. Et ceux de nous qui s'étaient élevés du sentiment de cette autorité à l'adoration elle-même, ceux-là n'adoraient pas ce Dieu comme un Dieu *ignoré*, ce qui impliquerait un contresens. Non! ils l'adoraient déjà par le seul fait de la soumission de leur volonté à son autorité. Mais cette adoration était encore aveugle et inintelligente; c'était l'adoration inutile d'un dieu *inconnu*.

C'est donc en nous annonçant ce que le Dieu que nous adorions déjà de la sorte a fait et veut faire et de nous et pour nous, que l'Ecriture vient susciter en nous la foi du cœur, c'est-à-dire la confiance en Celui dont la réalité avait déjà été mise à notre portée par l'expérience intérieure qu'il nous avait imposée de son autorité.

La pensée que l'Ecriture renferme la *vérité* sur Dieu comme une doctrine générale et abstraite qui aurait jusque-là été étrangère à notre âme, et dont l'acceptation aveugle serait ce qui nous rendrait agréables à Dieu, ce qui nous *sauverait*, cette pensée peut répondre à ce que quelques personnes appelleraient de « l'orthodoxie, » mais elle n'a rien à faire avec la foi au Dieu qui nous a aimés et qui nous gagne le cœur à lui

en nous révélant cet amour. Il faut laisser une pensée semblable à ces esprits qui, au sein du christianisme, retiendraient encore une soi-disant religion intellectuelle, aussi indigne du Dieu vivant qu'elle l'est de sa créature, à des hommes qui croiraient avoir honoré Dieu lorsqu'ils l'ont fait l'objet d'une soumission aveugle de leur pensée, lui offrant ainsi l'hommage d'une obéissance inintelligente, sans raison d'être et sans valeur.

Ce qui distingue la révélation historique de celle qui résulte pour tout homme pieux de la vue de la nature, par exemple, ce n'est pas le témoignage rendu à un Dieu nouveau; c'est le caractère inattendu des actes divins dont cette nouvelle révélation vient témoigner devant nous. Tandis que l'univers nous met en face de l'activité visible du Tout-puissant, l'Ecriture, elle, témoigne de réalités plus élevées. Traitant l'expérience des sens comme un fait réel mais temporaire, parce que cette expérience a pour objet ce qui n'est qu'historique, l'Ecriture met devant nous des actes de Dieu qui touchent à la portion permanente de notre être. Avec cela, ces actes, elle nous les présente comme atteignant chacun de nous au sein même de sa vie historique. C'est au dedans de nous, c'est dans notre expérience intime, dans l'expérience que nous avons de nous-mêmes, que l'Ecriture nous fait toucher comme au doigt la réalité de ces nouveaux faits. Elle en appelle, pour cela, à l'expérience que nous avons déjà faite au dedans de nous de ce qui est éternel. Elle la renouvelle même cette expérience oubliée. Elle la ranime au dedans de nous. Elle réveille la conscience que nous devons avoir de nous-mêmes. Bien que témoignage historique avant tout, bien qu'en en appelant aux faits les plus positifs, l'Ecriture nous ramène des faits extérieurs, qui sont passagers, au fait extérieur qui est éternel. L'Ecriture est essentiellement non pas certes idéaliste, mais spiritualiste. Les choses de l'esprit sont pour elle les réalités permanentes.

Et qu'on ne nous accuse pas d'emprunter dans un semblable sujet le langage de la philosophie du moment! Si nous parlons de l'expérience individuelle, c'est qu'il n'y en a pas d'autre, et qu'en fait de réalité on ne saurait en appeler qu'à l'expérience. Du reste, en mettant ainsi l'expérience à la base de toute con-

naissance, nous ne pensions pas à Descartes. Déjà avant lui cette méthode était sinon professée du moins pratiquée, et, même après lui, il a fallu encore définir de plus près quelle était l'expérience à laquelle il en avait appelé.

L'Ecriture, elle, ne laisse aucun doute à ce sujet dans l'esprit de celui qui la lit. Elle invoque l'expérience individuelle du seul fait positif et constant que nous recélions au dedans de nous, du fait de conscience. Elle en appelle avant tout, non pas seulement au fait moral, mais tout spécialement à l'expérience que nous avons tous de la volonté qui domine ce fait. Si elle s'adresse sans doute aussi à l'expérience des choses visibles et à celle des lois de la pensée, ce n'est que pour atteindre, au travers de ces expériences de faits passagers, à la seule expérience de fait éternel qui nous soit à tous librement accessible, à l'expérience de la loi de notre liberté.

Aussi, cette Ecriture n'a-t-elle rien à dire à l'homme auquel une semblable expérience serait encore inconnue soit parce que l'activité de la conscience ne se serait pas encore réveillée dans cet homme, soit parce qu'il l'aurait étouffée ou niée en lui. De là le fait que l'Ecriture demeure incompréhensible à qui n'est pas encore « rentré en soi-même. » Au contraire, pour tout homme qui a dûment apprécié l'expérience de sa conscience, l'Ecriture est certainement une révélation. Elle lui raconte les actes et les intentions de Celui dont cet homme avait, grâce à sa conscience, déjà perçu au dedans de lui-même la présence et l'autorité.

2. Ces derniers mots répondent d'avance à la seconde objection qu'on pourrait opposer à ce que nous avons dit plus haut sur la manifestation de Dieu dans la nature et sa révélation dans l'Ecriture.

Comment, nous dit-on, arriverions-nous, par des révélations qui, l'une et l'autre se borneraient à témoigner devant nous d'actes historiques, à saisir l'auteur de ces actes comme subsistant en dehors et indépendamment de tout ce qui est historique? Ces « révélations » ne seront jamais pour nous que l'*histoire* de Dieu; jamais nous n'y rencontrerons Dieu *lui-même!*

Cette objection serait pleinement justifiée si nous n'avions,

pour arriver jusqu'à Dieu, que ces deux révélations-là. Avant de *reconnaître*, dans ce que met devant nous la vue de l'univers ou le récit des Ecritures, le résultat de la volonté personnelle de Dieu à notre égard, il sera toujours nécessaire que la réalité de Dieu nous ait déjà été révélée par ce qui aurait été pour nous l'expérience d'un fait extra historique. Mais aussi, nous venons de le voir, cette expérience existe réellement pour chacun de nous. C'est celle de la volonté suprême elle-même, laquelle précédera toujours, comme une expérience de l'*autorité* de cette volonté, ce qui pourrait être celle de telle ou telle *action* de cette même volonté. Ce ne sera pas l'expérience d'un fait qui se passerait devant nous ou dont nous ne serions les objets que d'une façon indirecte et passagère, non! ce sera l'expérience que nous ferons au dedans de nous-mêmes d'une autorité personnelle s'exerçant sur la portion la plus intime de notre âme. Dans cette expérience-là, Dieu n'apparaît plus uniquement comme Celui qui aurait agi, qui aurait pu ou qui aurait voulu; mais bien, ce qui est tout autre chose, comme Celui qui peut, qui veut et qui agit dans le moment où nous le ressentons.

C'est bien encore là, sans doute, lorsque nous le racontons, un fait historique. Mais dans le moment où il s'accomplit, cet acte peut s'appeler un acte « extra historique, » dans ce sens que nous en sommes les objets dans ce qui précède tout ce qui serait en nous une volonté délibérée; dans ce qui subsiste pour nous préalablement à tout ce qui s'appellerait en nous une vie consciente et réfléchie.

Cette œuvre de Dieu n'est donc plus celle dont nous aurions simplement *connaissance;* c'est une action divine dont nous possédons forcément en nous la *conscience* [1].

II. De même qu'il y a pour nous *science*, toutes les fois que nous avons perçu un fait qui subsiste en dehors de notre vie personnelle elle-même, de même nous disons avoir *conscience* de tout objet que nous percevrions au dedans des limites de cette vie-là.

Dans ce sens général, la conscience est donc la connais-

[1] Pour les développements de cette pensée on peut voir l'*Etude sur la*

sance que chacun de nous possède de ce qu'il y a de constant, de persistant dans son propre être. Nous n'avons pas conscience d'un fait qui dans notre vie serait passé ou futur. Toute action dont nous aurions conscience comme d'une action qui nous aurait *nous* pour objets, revêtira nécessairement pour nous le caractère d'un fait vivant qui, non seulement serait en lui-même supérieur à ce qui constitue pour nous notre vie historique, mais qui subsisterait en face de ce qui est déjà en nous la présence d'une vie supérieure à celle-là. C'est dire que toute action semblable sera nécessairement pour nous le signe irrécusable au dedans de nous de la réalité d'une personnalité antérieure et supérieure à la nôtre.

Cependant, parce que notre vie personnelle *se manifeste* d'une façon successive, non seulement nous aurons en nous la conscience de cette volonté comme d'un fait constant, mais nous serons encore conscients, comme du résultat direct de cette volonté, d'impressions qui seront des impressions diverses, suivant que cette même volonté nous aurait atteints dans tel ou tel moment ou par tel ou tel côté de notre vie personnelle. En particulier, et pour nous en tenir à la seule sphère de notre vie morale, nous aurons en nous, sous ce rapport-là, soit l'expérience de l'obligation morale, — ce qui sera notre « conscience morale, » — soit celle du caractère absolu de cette obligation, ce qui constituera notre « conscience religieuse. »

Dans cette dernière conscience, notre liberté nous apparaît comme étant l'objet d'une limitation aussi directe que peut l'être celle d'une volonté libre. Cette limitation ne lui a sans doute pas été *imposée;* elle ne lui a été que *proposée*. Elle l'a cependant été avec une *autorité* que nous ne saurions même discuter. Et c'est bien parce que cette limitation de notre liberté n'est ainsi jamais *effectuée* en nous, c'est bien parce qu'elle n'est jamais que *mise devant nous*, c'est parce qu'elle ne concerne ainsi que ce qui sera dans l'avenir l'exercice de notre liberté, que nous la désignons tous par un mot qui ressortit à la sphère de l'avenir; nous l'appelons *le devoir*.

conscience, dont il a été question plus haut, et dont je me borne ici à résumer les conclusions.

Ici, sans doute, nous sommes forcés de distinguer entre deux hommes en nous : « l'homme intérieur, » encore inconscient, n'existant en nous que sous forme virtuelle, — lequel a été directement influencé sous nos yeux, — et « l'homme extérieur » à celui-là, l'homme conscient de lui-même et de sa liberté. Or la liberté de ce dernier est appelée, non seulement a sentir que la limitation de l'homme intérieur la concerne, mais à décider jusqu'à quel point elle en acceptera elle-même la loi.

Il résulte de ces faits que plus nous avons clairement conscience de nous-mêmes, plus aussi cette conscience nous révélera au dedans de nous l'action à laquelle notre moi inconscient a été ainsi soumis sous nos yeux. C'est là, mais aussi ce n'est que là, que nous touchons, au moyen d'une expérience personnelle et directe, à la réalité de la volonté suprême et souveraine. C'est ainsi, par conséquent, que nous ressentons la présence au dedans de nous de l'Etre auquel il nous est seul loisible d'attribuer, non seulement une semblable volonté, mais le droit et le pouvoir de nous en imposer de la sorte l'expérience.

Tel est le fait intérieur où l'action divine ne nous a plus seulement pour *spectateurs*, mais où cette action nous a nous-mêmes directement pour *objets*.

On comprendra maintenant comment, dans la multitude des faits dont nous possédons l'expérience, les seuls qui soient réellement pour nous des faits révélateurs *de Dieu lui-même*, sont ceux qui auraient été perçus par cette portion de notre conscience de nous-mêmes qui s'appelle notre conscience religieuse. On comprendra de plus comment nous avons dû refuser le nom d'une révélation *de Dieu lui-même* à quoi que ce soit qui ne nous parviendrait que grâce à une conclusion de notre pensée réfléchie, c'est-à-dire au moyen d'une image que nous nous serions faite à nous-mêmes d'après une impression reçue du dehors. Et ici, nous ne saurions qu'en appeler à l'expérience de chacun.

Nous reconnaissons tous que c'est bien grâce à l'expérience de notre conscience religieuse que tel ou tel fait nous apparaîtra non pas uniquement comme le témoignage d'une puissance, d'une bonté et d'une sagesse absolues, mais, ce qui est tout

autre chose, comme le témoignage de la puissance, de la sagesse ou de l'amour de l'être qui seul, parce qu'il est absolu, a pu inaugurer un rapport semblable avec nous. Tout comme ce n'est jamais que par notre conscience de nous-mêmes que nous sommes mis en face de notre propre personnalité, de même ce n'est que grâce à notre conscience religieuse que nous recevons, à travers ce premier fait, l'expérience directe de la Personne absolue et souveraine.

Sans doute, cette expérience perçue par la conscience de nous-mêmes, ou, comme on dit, cette perception de conscience, ne peut manquer de devenir ultérieurement l'objet de notre pensée réfléchie. Déjà alors, cependant, notre pensée aura devant elle ce qui sera pour elle un fait positif. En effet, ne l'oublions pas, tout ce qui est perception de la conscience de l'obligation morale, bien que perçu au dedans de nous, n'en a pas moins sa raison d'être au dessus et au delà de notre existence personnelle. Au moment où cette perception se produit en nous, le phénomène qu'elle nous fait apprécier, non seulement nous apparaît dans cette sphère de notre vie personnelle qui n'est pas soumise à notre volonté réfléchie, mais il nous y apparaît comme le résultat d'une action à laquelle notre vie personnelle a déjà été soumise dans cette sphère-là.

Dire que c'est de la sorte que nous parvient la perception de l'Etre souverain, non seulement c'est avoir nié que cette perception surgisse jamais en nous sous la forme d'une conclusion de notre seule activité intellectuelle ; mais c'est encore avoir affirmé que, expérience imposée directement à notre vie instinctive, cette perception n'a jamais commencé par être une image proposée à l'examen et à l'acceptation de notre esprit.

Sans doute, il ne faudrait pas conclure de là que notre volonté réfléchie n'eût rien à faire avec la clarté de cette perception. La réceptivité dont cette perception est en nous le produit sera toujours, comme toute autre réceptivité vivante de notre être, d'autant plus fidèle que nous en aurons plus scrupuleusement respecté et plus fidèlement apprécié les manifestations. Aussi bien chacun de nous sait-il qu'il aura à répondre, non seulement de l'usage qu'il aura fait de la révélation spéciale qui lui

serait parvenue, mais encore de ce fait qu'il n'aurait pas su discerner, dans telle impression produite au dedans de lui, une action de l'Etre divin lui-même.

Quoi qu'il en soit de cette question de la responsabilité encourue par chacun, il est positif, et c'est ici notre conclusion, que tout ce qui serait une affirmation de Dieu, sera toujours en nous le résultat d'une expérience imposée par Dieu lui-même à notre être moral. Or l'idée de la liberté étant nécessairement impliquée dans celle de notre être moral, il est évident que toute affirmation ou idée de Dieu aura en nous sa source dans un acte d'obéissance. C'est cet acte d'obéissance qui s'appelle la *foi en Dieu.*

Ces derniers mots nous amènent à rechercher encore comment, une fois que cette expérience aura ainsi été acceptée par notre volonté, elle arrivera à être réfléchie devant nous par notre pensée. Pour cela, nous passons de la manière dont l'objet de la foi nous est parvenu, à la manière dont nous devrons nous-mêmes en retenir volontairement la possession. Après que Dieu nous aura fait ressentir sa réalité, quelle idée nous ferons-nous de l'auteur de cette œuvre en nous, et des devoirs que nous imposerait cette œuvre révélatrice?

Ce n'est là, du reste qu'un développement de notre thèse, et il servira, comme tel, à en faire ressortir l'évidence.

III

COROLLAIRE DE NOTRE THÈSE : *Devoirs qui résultent pour nous du fait que Dieu s'est d'abord lui-même révélé à nous en nous imposant directement l'expérience facultative de sa vivante réalité.*

ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Rom. VI, 17.

Qu'est-ce que les faits que nous venons d'exposer nous donnent le droit de conclure sur nos devoirs à l'endroit de cette *pression*, que Dieu est venu ainsi exercer lui-même, non pas sans doute sur notre volonté elle-même, mais sur la loi de notre liberté?

I. Et tout d'abord, comment *accepterons-nous* cette action de Dieu? Que résultera-t-il à cet égard, *premièrement* de ce fait, qu'il ne saurait y avoir en nous aucune idée préalable, sortant de nous-mêmes, à l'aide de laquelle nous eussions pu atteindre directement à la connaissance de Dieu qui découle pour nous de cette expérience? — et, *secondement*, de cet autre fait, que c'est Dieu qui aurait suscité en nous cette connaissance, en mettant à notre portée l'expérience directe de lui-même?

Evidemment la seule chose dont il puisse être question pour nous, en face d'un fait semblable, c'est de soumission volontaire, c'est d'obéissance, c'est d'un acquiescement humble et attentif. Il n'y a pas lieu ici à parler de l'activité que déploierait une pensée sûre d'elle-même, mais bien de cette fidélité anxieuse, avec laquelle le cœur accueille avec respect et gratitude la grâce qui lui a été conférée.

Nous reconnaissons déjà là-dedans ce qui a suffi pour mettre bien au-dessus de la sagesse antique cette sagesse qui consistait, dans l'Israël fidèle, à donner expressément « la crainte de l'Eternel » pour point de départ à la « science. »

En effet, avant d'avoir seulement le droit de juger de telle ou telle impression religieuse dont nous aurions été les objets, il faut tout d'abord, comme le disait Notre Seigneur lui-même[1], être arrivé à un état moral sans lequel tout jugement semblable demeure impossible. Ne fût-ce que pour nommer Dieu, il faut, comme l'avaient discerné ses apôtres, avoir été capable de « *l'obéissance de la foi*[2]. » C'est tout d'abord par un acte *d'obéissance* que notre âme s'ouvrira aux clartés éternelles. L'obéissance, et non l'acte intellectuel inauguré par l'esprit, est la porte qui nous introduira dans le sanctuaire de la présence céleste.

Après tout, il n'y a rien là dedans qui doive nous étonner! Il s'agit d'une *expérience*, et le Dieu vivant ne saurait se faire *ressentir* lui-même qu'à ce qui, en nous, vit d'une vie semblable à la sienne. C'est dire qu'il n'entrera directement en rapport qu'avec ce centre de notre existence personnelle dont

[1] Jean VII, 17.
[2] Rom. I, 5; 1 Pier. III, 1, etc.; Act. VI, 7, etc.

l'activité du corps et celle de l'intelligence ne sont chez nous que des manifestations partielles et passagères; qu'avec ce qui constitue au dedans de nous la vie éternelle de notre personnalité. C'est au *cœur* que Dieu se révèle.

Mais il y a plus! Puisque c'est à cet Etre, — qui non seulement est antérieur et supérieur à notre liberté, mais qui, nous le voyons en nous, est le maître et, par conséquent, l'auteur de cette liberté, — qu'il peut seul appartenir de nous atteindre de la sorte, et puisque, à côté de cela, cette action nous atteint en dehors des limites de notre pensée réfléchie, dans la sphère instinctive de notre vie personnelle, il est évident que non seulement il ne nous serait pas licite, mais qu'il ne sera même pas en notre pouvoir *de nous refuser* absolument à l'expérience qui nous est ainsi imposée.

Tout ce à quoi pourra jamais atteindre notre libre décision, ce sera à faire, des traces laissées en nous par cette expérience, un usage tel qu'elle se trouvera avoir été pour nous ou la source d'une vie et d'une joie nouvelles, ou l'occasion d'une douleur et d'une angoisse inguérissables.

Et tout comme le degré auquel nous apprécierons cette expérience ne dépendra en aucune façon du degré de force ou de pénétration auquel serait parvenue chez nous une intelligence longuement exercée, mais uniquement de ce que serait notre état moral, de même aussi la persistance et la clarté du souvenir que nous en garderions découleront avant tout de ce que serait, après cette expérience, la direction de notre volonté. La manière dont nous nous comporterons à cet égard sera la conséquence directe de la présence ou de l'absence, au dedans de nous, de cette pureté d'intention qui caractérise une volonté à la fois humble et fidèle.

L'expérience qui nous aura été accordée ayant été celle de la présence de Dieu en nous, il aura fallu que notre réceptivité soit elle-même *divine*. Il aura fallu que nous soyons « fils de Dieu » dans cet « homme intérieur » qui a été au dedans de nous librement soumis à cette expérience. La nature essentielle de notre être inconscient étant nécessairement ce qui seul rend possible un rapport direct entre cet être et la Vo-

lonté suprême, ce sera aussi la présence, dans notre volonté consciente, d'une vertu morale qui seule nous rendra possible, une fois que ce rapport aura eu lieu, la droite intelligence de ce rapport. Il faudra donc, ne fût-ce que pour dignement apprécier cette expérience, — à plus forte raison pour en formuler exactement le souvenir, — que nous demeurions volontairement à Dieu dans le centre de notre cœur.

A cet égard notre première tâche sera donc, non pas de justifier à notre intelligence la possibilité logique d'un semblable fait, mais, en nous soumettant librement à la réalité de l'expérience que nous voyons ainsi imposée au centre de notre personnalité, de donner gloire au seul Etre à la puissance duquel il nous est loisible d'attribuer l'action qui est à la base de cette expérience.

Tout cela revient à dire que pour *professer* ce que Dieu devra être pour notre pensée, il faudra tout d'abord avoir eu ce courage et cette sincérité morale qui sont nécessaires pour *confesser* sa réalité, telle que l'a perçue au dedans de nous notre conscience. Il faudra non seulement avoir osé témoigner d'un fait que nous devons constater sans pouvoir le prouver, il faudra encore avoir voulu rendre témoignage à la réalité positive d'un Etre que personne n'a vu ni ne peut voir, et dont ceux qui nous écoutent sont peut-être désireux de pouvoir nier l'existence.

Quant à nous-mêmes, loin de devoir attendre que nous ayons pu nous expliquer la possibilité et la nature de l'action divine qui a eu lieu en nous, il nous faudra, avant toute autre chose, avoir su adorer Celui qui, dans cette action, s'est fait ressentir à notre liberté. La confession de cet Etre, confession qui n'est autre chose que l'adoration par la pensée et par la parole, devra toujours avoir précédé en nous tout ce qui serait une profession de l'idée que nous nous serions faite de cet Etre, ou de notre doctrine à l'égard de cet Etre.

Sans doute, quand nous parlons de la confession du Dieu qui a agi en nous, nous n'entendons pas parler de ce qui ne serait qu'un témoignage rendu à cette action comme à un pur et simple fait; témoignage dans lequel, sous prétexte d'impartia-

lité, nous nous abstiendrions de nommer directement l'auteur de cette action. Ce ne serait pas là avoir confessé Dieu dans son œuvre. Ce serait bien plutôt avoir pris occasion de la grandeur et de la force qui caractérisent cette œuvre, pour nous dispenser de remonter jusqu'à son auteur.

Dès lors — simple allégation d'un fait que nous ne saurions nier — cette soi-disant « confession » n'engagerait en rien notre volonté; elle n'impliquerait pour nous aucune obligation, elle ne nous dicterait aucun devoir. Parler de la *vie*, n'est pas encore avoir confessé le *Vivant*; se réjouir du *salut* n'équivaut pas à aimer le *Sauveur ;* discourir agréablement de la *grâce* ne signifiera jamais confesser Celui qui nous a pardonnés[1]. Si l'on *raconte* un fait, si l'on *professe* une idée, on ne saurait jamais, dès qu'il s'agit d'une personne vivante, que *confesser* cette personne. La mémoire suffit à témoigner du fait que nous avons vu, l'intelligence à professer l'idée que notre pensée est parvenue à élucider; mais c'est l'âme elle-même, c'est l'âme tout entière qui seule confessera jamais la personne qui serait venue nous saisir et nous conquérir le cœur. Or, ce dont il s'agit ici pour nous, c'est de confesser Dieu lui-même, le Dieu qui nous à lui-même atteints, saisis, subjugués dans le centre même de notre volonté.

Sans doute, on peut se refuser à reconnaître et à apprécier cette œuvre de Dieu au dedans de soi! Sans même parler de la révélation de Dieu perçue par la conscience, — déjà à l'égard de l'œuvre extérieure et visible de Dieu, — ne voit-on pas chaque jour cette œuvre être admise, et même proclamée comme un fait éclatant de grandeur et de majesté *divines*, par des hommes qui ont oublié ou qui ont même expressément renié le Dieu personnel et vivant!

Dieu l'étale en effet largement aux yeux de tous, cette œuvre de puissance et de bonté! Il en éblouit nos regards, Il la livre de toutes parts à notre plus ardente investigation.

Mais aussi, quelque ardente que soit cette investigation, n'en demeure-t-elle pas moins toujours fatalement stérile chez les hommes dont nous parlons.

[1] « Causer de la grâce » est une expression employée par *Sainte-Beuve*.

D'où provient un fait si frappant? Evidemment de ce qu'à la vue de cette œuvre divine admise comme un fait placé devant eux, n'est pas venu s'ajouter, chez les hommes dont il est question, cet acte moral de l'obéissance de la foi qu'implique seule l'expérience de l'Auteur de cette œuvre. De là résulte que, pour ces mêmes esprits que nous voyons transportés et ravis à la vue de l'œuvre du Dieu vivant, ce Dieu lui-même demeure enveloppé d'une obscurité qu'aucune démonstration, quelque concluante qu'elle soit, n'est habile à dissiper. Ils ont vu, étudié, décrit, admiré des *faits;* jamais ils n'ont reconnu dans ces faits des *actes*.

Il y aura toujours un abîme, entre avoir apprécié la réalité, la grandeur de l'œuvre divine, et avoir su saisir Dieu lui-même dans cette œuvre! Si, par cela seul que j'ai su admirer les beautés de tel chef-d'œuvre anonyme, je n'aurai jamais le droit de croire avoir inauguré avec l'auteur de ce chef-d'œuvre des relations personnelles et directes, à combien plus forte raison une semblable prétention serait-elle sans fondement lorsqu'il s'agira de l'œuvre d'une personnalité non plus de tout point semblable, mais essentiellement supérieure à la mienne!

De là ce fait éclatant que « le monde n'est pas arrivé à connaître Dieu par la sagesse, » c'est-à-dire par l'étude des œuvres que Dieu avait abondamment livrées à son investigation.

Ce que nous disons là, cependant, n'est pas seulement vrai de ces œuvres visibles de la création dont la vue, à elle seule, n'aboutit ainsi qu'à voiler le Créateur aux yeux de ceux qui ne l'auraient pas connu par ailleurs. Cela est peut-être plus frappant encore à l'endroit de l'action directe de Dieu, que la conscience perçoit au dedans de l'homme lui-même.

Là aussi, on peut se contenter de reconnaître dans cette œuvre ce qui ne serait qu'un phénomène. On n'en niera pas la réalité, sans doute! Néanmoins, tout en faisant ressortir la grandeur et l'importance de ce qu'on se contente de nommer le *fait moral*, on en méconnaîtra le caractère. Ne croit-on pas même, dans le monde des gens bien pensants, avoir beaucoup fait lorsqu'on a reconnu la réalité positive de ce fait ? Ne

voyons-nous pas les champions les plus bruyants du « culte du devoir, et de la sainteté de la loi morale » se refuser hautement à glorifier Dieu lui-même comme l'auteur d'une loi dont ils revendiquent cependant d'une façon si éclatante les droits absolus?

Et sans parler de l'école à laquelle nous faisons ici allusion, n'est-il pas vrai que, chaque jour, dans la vie ordinaire, l'homme qui ne possède pas au dedans de lui une foi préalable à Dieu lui-même fera de cette œuvre intérieure de Dieu en lui un usage impie? Ne se servira-t-il pas des traits qui, dans cette loi morale, devraient lui révéler avant tout les droits de Dieu sur sa propre liberté, pour se forger à lui-même des droits personnels en dehors du droit éternel? N'est-il pas vrai qu'en ce qui le concerne, au lieu de reconnaître, dans la persistance de l'action vivante de Dieu au dedans de lui, la patience dont il est lui-même l'objet, un tel homme n'y verra que les marques de cette *Bonté céleste*, bonté facile et débonnaire, qu'il sera toujours certain, grâce à quelques précautions peu gênantes, de ne jamais avoir lassée sans retour?

Et, pour ne parler ici que du « monde religieux, » qui de nous, croyants, ne sait où risque constamment de l'entraîner cette témérité si profondément irréligieuse par laquelle, nous contentant de la seule idée des « lois divines, » nous arrivons, dans le fait, à remplacer chez nous le sentiment de la présence de Dieu, par la pensée inféconde d'un Etre fatalement attaché à telle ou telle de ces lois?

C'est bien de la sorte, qu'oubliant toujours de nouveau la libre et souveraine initiative qui caractérise le Dieu qui agit en nous, nous mettons, nous aussi, à la place de sa seule adoratiou, l'idée de nos droits et de nos mérites; substituant ainsi peu à peu au Dieu vivant qu'il faut craindre, ce petit dieu facile dont la partialité familière répond au sans-gêne des dévots, — ou bien encore ce Dieu éloigné, ce Dieu qu'on n'entoure de lumière et de grandeur que pour le tenir à distance, ce Dieu dont la gloire inaccessible ne sert ainsi qu'à justifier à nos yeux la honteuse indifférence de nos cœurs?

D'un côté, c'est le superstitieux à genoux devant l'œuvre et

la Parole d'un Dieu dont son cœur n'a pas su ressentir la présence ; de l'autre c'est le rêveur, le panthéiste sans le savoir, qui cherche en vain à mettre l'inutile enthousiasme pour la vie, la justice ou la bonté absolues, à la place de cette relation personnelle d'obéissance, de crainte respectueuse et d'amour actif que le cœur du croyant doit entretenir avec son Dieu !

Et non seulement l'âme humaine ne reconnaîtra jamais Dieu avant qu'elle se soit laissé directement saisir, dans son centre, par l'action vivante, personnelle et souveraine de Dieu ; mais il faudra encore que cette âme pénètre, à travers une telle œuvre, jusqu'à Dieu lui-même. Tant qu'elle n'aura pas fait ce pas-là, cependant, sa religion demeurera de l'idolâtrie ; puisqu'elle consistera à adorer non pas *Dieu lui-même*, mais simplement la *divinité ;* c'est-à-dire, dans le fond, un dieu inconnu à cette âme, un dieu qu'elle n'aura saisi qu'au moyen de l'image qu'elle s'en sera faite à elle-même, c'est-à-dire, qu'au moyen d'une « idole. »

Quant au vrai croyant, on sait comment il se rapproche de son Dieu. Ce n'est pas en surexcitant les efforts d'une *pensée* aussi vague qu'elle serait téméraire, c'est en réveillant son *cœur* pour ressentir de nouveau Celui qui avait commencé par venir jusqu'à lui.

Nous nous rappelons ce récit sublime entre tous, ce récit où l'homme qui a approché Dieu de plus près demande à l'Eternel, comme une grâce suprême, « de lui faire voir sa gloire. » Et nous savons comment Dieu répond à son serviteur. Il n'est pas possible à l'homme de le voir en face, lui dit-il. L'homme ne saurait voir Dieu qu'après que Dieu a commencé lui par avoir visité l'homme. « Je mettrai ma main sur toi, » dit le Seigneur au prophète, « puis je ferai passer devant toi ma bonté. « Ma bonté ! » et non ce qui ne serait que la bonté divine, mais ma bonté personnelle à ton égard. Tu ne me verras pas « en face, » c'est-à-dire tel que je suis en moi-même, et avant que je me sois approché de ton expérience. Tu ne saurais me voir que « par derrière, » c'est-à-dire que tu ne saurais apprécier de moi que ce qui aurait déjà été mon activité à ton égard.

L'adorateur qui a voulu laisser au monde ce récit, avait donc compris que « la gloire de Dieu » subsiste tout entière hors de la vue et indépendamment de l'admiration de l'homme. Il avait compris que non seulement c'est à Dieu seul qu'il appartient de se révéler, mais que ce Dieu lui-même ne peut le faire « qu'en faisant passer sa bonté » devant celui qui en a été l'objet, c'est-à-dire qu'en lui renouvelant l'expérience successive et historique de ses intentions de grâce envers lui.

Il faudra donc toujours que l'adoration de Dieu précède en nous tout ce qui serait une doctrine quant à Dieu. Il le faudra, si notre « foi » ne doit pas avoir pour objet une simple idée que notre esprit se serait construite pour répondre aux besoins passagers de notre intelligence. Il le faudra si cette foi doit être autre chose que la croyance à la réalité d'une œuvre divine séparée pour nous de son auteur ; si notre religion doit être un rapport personnel avec cet Etre qui seul a en son pouvoir de se manifester à nous, et qui ne le fait qu'en venant lui, par une action directe, enseigner toujours de nouveau l'adoration silencieuse à nos cœurs.

II. Allons plus loin cependant et demandons-nous ce qu'entraîne une acceptation semblable pour notre *profession*.

Une fois l'impression révélatrice appréciée par nous, comment devons-nous formuler intelligiblement cette impression, soit pour en retenir le souvenir, soit pour en témoigner devant autrui? Disons d'abord que si notre *doctrine* de Dieu a ainsi sa source dans ce qui aurait été une expérience religieuse à nous imposée, il en résultera que la vérité de cette doctrine ne consistera jamais que dans l'exactitude avec laquelle notre pensée aura reproduit l'impression spéciale que nous avait valu cette expérience.

Et comme il y a manifestement soit pour des hommes divers, soit pour le même homme dans des moments divers, des expériences religieuses qui diffèrent entre elles, il en ressort évidemment la possibilité de doctrines quant à Dieu qui, tout en étant différentes les unes des autres, n'en demeureront pas moins toutes, et cela au même degré, des confessions fidèles du même Dieu. C'est aussi là ce qui explique la présence, dans la doctrine

des croyants, de ces traits inconciliables que lui reprocheront toujours ceux qui ne jugent d'une doctrine religieuse que par les seules lois qui régissent la pensée.

Jamais donc le caractère de *vérité absolue* ne saurait être attribué à aucun témoignage que le croyant serait arrivé à rendre à l'expérience qu'il a eue de son Dieu. Appliqué à ce témoignage, ce mot de *vérité* ne revêtira jamais qu'une signification relative. Il désignera la reproduction intelligible non pas du fait divin lui-même, mais bien uniquement de l'impression produite sur le croyant par telle ou telle action de Dieu. Or cette impression, ne fût-ce qu'en conséquence du caractère successif de l'existence de celui qui en a été l'objet, sera toujours une manifestation partielle et incomplète de Celui qui l'a produite. La reproduction intelligible de cette impression devra, elle aussi, présenter ce même caractère. Elle ne pourra jamais être *complète* : elle ne saurait être qu'*exacte*.

Il faut même aller plus loin ! Il faut savoir se rendre compte de ce fait, dont l'énoncé peu d'abord sembler paradoxal : que plus notre expérience de Dieu aura été ce qu'elle doit être, moins il nous sera possible d'en donner jamais une image parfaitement adéquate, ni, par conséquent, de jamais dégager de cette expérience une idée dont nous sentirions qu'elle pût et dût être *définitive*.

Plus nous aurons fait, dans l'action divine, l'expérience du Dieu vivant lui-même, moins aussi notre « doctrine » à l'égard de ce Dieu se distinguera-t-elle par son caractère de *fixité*. Une action divine toujours la même pourra sans doute produire sur nous une impression constante ; mais par cela même que ce n'est là qu'une action spéciale de Dieu, l'impression que nous en recevrons ne nous révélera jamais Dieu dans sa totalité, dans la perfection absolue de son activité. Une « foi religieuse » qui, par exemple, ne se baserait que sur la vue de l'univers comme œuvre de Dieu, cette foi-là se formulera nécessairement en une doctrine beaucoup plus constante, que celle qui aurait sa source dans notre propre expérience historique de Dieu telle qu'elle nous aurait été accordée dans la vie successive et changeante de notre personnalité elle-même.

Sans doute, dès l'instant où l'on perd de vue et le caractère passager de notre vie actuelle, et l'élément imprévu qui y introduira toujours le fait de notre liberté, ce que nous venons de dire n'a plus de raison d'être. Aussi voyons-nous la fixité dans la formule dogmatique, et en particulier l'immutabilité dans l'idée de Dieu, s'allier constamment à l'ignorance, et parfois même à la négation positive, et des besoins divers des âmes, et des droits et des devoirs qu'implique leur liberté.

Cette assertion sur le caractère relatif et secondaire de toute doctrine quant à Dieu, se justifie encore par ce que nous avons déjà eu l'occasion de remarquer sur le mode de révélation de l'Ecriture. Cette Ecriture, en effet, diffère de toutes les autres traditions religieuses en ce qu'elle ne nous présente pas des dogmes formulés et absolus. Tandis que dans les mythologies, c'est au fond l'*idée* qui seule est l'important, en sorte que des mythes infiniment divers ne sont admis et révérés qu'en tant qu'ils sont également les symboles de la même idée religieuse; dans la révélation dont nous parlons, c'est au contraire *l'histoire*, c'est le fait positif qui demeure l'essentiel. La mythologie s'épuisera à exposer une idée toujours la même par des faits dont chacun ne la présente jamais que sous un seul aspect. C'est ainsi qu'elle est amenée à varier à l'infini ses légendes, suivant la nature et le point de vue des esprits auxquels il s'agit de faire saisir l'idée qu'elles représentent. L'Ecriture, elle, parce qu'elle est le récit de faits positifs, demeure toujours la même dans son témoignage historique; mais aussi, parce que les faits dont elle témoigne sont des actions divines, ne revêtira-t-elle sa véritable signification qu'aux yeux de ceux qui auront déjà fait l'expérience du Dieu dont elle raconte l'activité.

Pour le dire en passant, c'est ce caractère distinctif de la tradition dont il s'agit qui explique comment la garantie de sa crédibilité ne résidera jamais, pour ceux qui en acceptent le témoignage, dans la véracité des témoins qui nous la transmettent; comment ce sera bien plutôt la nature spéciale des faits que racontent ces témoins qui seule — pour autant que nous y aurons reconnu des actes du Dieu de notre expérience personnelle — demeurera à nos yeux la sanction de leur véracité.

Si donc la *vérité* de l'idée que le croyant se fera de Dieu dépend avant tout de l'expérience « spirituelle » du croyant, il ne saurait y avoir aucune doctrine de Dieu, quelque exactement formulée qu'elle ait été, qui soit jamais pour ce croyant une doctrine complète et par conséquent définitive. Aucune autre personne que la Personne divine elle-même ne peut posséder une expérience réellement complète de l'Etre divin dans toute sa réalité. Toute idée sur Dieu, quelque vraie qu'elle soit, et même d'autant plus qu'elle sera plus vraie, sera donc toujours accompagnée chez celui qui l'aura formulée ou acceptée, du sentiment de la possibilité, et même de la nécessité d'un progrès subséquent.

Si tel est le cas, cependant, plus j'aurai directement ressenti la majesté vivante de celui que j'adore, plus je me montrerai sobre à l'endroit de toute définition par laquelle je serais tenté de remplacer ensuite cette expérience; plus je chercherai, à cet égard, à substituer la *confession* à la *profession ;* plus j'abandonnerai la confiance que j'aurais pu mettre dans ce qui ne serait que l'analyse téméraire d'un fait absolu et inénarrable, pour me contenter toujours plus de rendre fidèlement et simplement témoignage à la réalité d'une grâce dont j'aurais été l'objet. Ayant compris que toute idée de Dieu dont mon esprit s'essayerait à fixer la formule ne serait jamais pour moi qu'une idole muette et inhabile à sauver, ce ne sera que de Celui qui s'est fait sentir à moi comme possédant seul la réalité absolue de l'existence, que j'attendrai toujours de nouveau cette manifestation spéciale de lui-même qu'il voudrait bien m'accorder. Lors donc qu'il s'agira de le confesser, je ne demanderai pas à mon intelligence l'idée qu'elle aurait su se faire de sa gloire, mais, recueillant pieusement les souvenirs émus de sa présence en moi, je me contenterai de chercher les termes les moins imparfaits, par lesquels mon langage humain pourrait rendre témoignage à ce qu'Il aura daigné me faire lui-même ressentir de sa vivante réalité.

Conclusion.

Il ressort de ce que nous venons d'exposer, qu'en ce qui concerne notre affirmation de Dieu, nous pouvons distinguer

entre ce qui serait notre *croyance* en Dieu, notre *foi* en Dieu, et notre *idée* ou profession de Dieu.

Le premier de ces faits qui apparaîtra dans notre âme sera toujours la *croyance en Dieu*.

C'est là un acte d'obéissance par lequel nous répondons à la conscience que nous avons eue de l'action divine au dedans de nous. C'est le fait par lequel débute tout ce qui plus tard mériterait le nom d'un rapport religieux entre notre âme et Dieu. Ce fait a pour point de départ un acte accompli par Dieu lui-même; acte qu'il accomplit à l'égard d'une âme qu'il avait d'abord créée telle, qu'elle est demeurée à ses yeux digne d'être l'objet de cet acte, et capable, en elle-même, d'en apprécier l'impression et d'y répondre par l'obéissance.

Notre « homme intérieur, » — lequel seul est atteint au dedans de nous par cette action divine, — est demeuré précieux aux yeux de Dieu, parce qu'il est resté en nous « capable de Dieu. » C'est bien là l'*anima naturaliter christiana* dont parlait le docteur africain. C'est cet homme pur, que l'Ecriture nous montre comme ayant été créé non pas « à l'image de Dieu, » mais « pour parvenir » à cette image. C'est cet homme intérieur dont l'apôtre disait que nous en avons conscience comme d'une volonté « soumise au dedans de nous à la loi de Dieu. »

C'est là, c'est dans ce centre inconscient de notre vie personnelle, que nous sommes mis en contact avec l'autorité de Dieu lui-même. Nous en avons conscience; et lorsque tel a été le cas, nous sommes appelés à nous soumettre expressément et délibérément à l'autorité dont la soumission préalable de notre homme intérieur a tout d'abord impliqué devant nous la réalité et les droits absolus.

Telle est en nous la croyance en Dieu. On devrait plutôt la nommer la croyance en la réalité de Dieu [1]. Elle a pour occasion prochaine, au dedans de nous, la vue de la loi imposée à notre être, comme elle a pour objet, hors de nous, l'auteur encore inconnu de cette loi.

Cependant cette soumission de notre liberté ne s'est pas accomplie sans peine, vu qu'elle impliquait un changement fon-

[1] « La croyance que Dieu est. » Hébr. XI, 6.

cier dans notre volonté et par là même dans la direction de notre vie. Aussi, même après que nous nous y sommes résolus, nous n'en examinons pas moins toujours à nouveau les motifs. Nous cherchons, comme malgré nous, non pas sans doute à en discuter, mais pourtant à en justifier toujours plus victorieusement la légitimité. Nous nous replaçons donc sans cesse devant l'objet à peine entrevu de notre obéissance; devant cet Etre dont nous ne connaissons encore qu'une seule chose, savoir que l'autorité de sa volonté est suprême et absolue, et qu'elle doit devenir celle de notre liberté.

Alors commence en nous une lutte souvent tragique, toujours douloureuse. Tout naturellement, parce que l'âme se trouve étrangère à son Dieu dans le côté réfléchi de sa vie, elle lui dispute sa volonté propre. Quelles que soient cependant les péripéties de cette lutte, il faut, une fois qu'elle a été engagée au dedans de nous, qu'elle finisse par la défaite de notre volonté propre. Placé, par la loi à laquelle est soumis devant lui son instinct normal, en face des droits absolus de la volonté suprême, l'homme finit par reconnaître son péché dans ce qui en lui s'opposerait à cette soumission. Mais comme c'est sa volonté consciente et réfléchie qui elle-même constitue cette opposition, ce péché, bien qu'il le reconnaisse comme tel, demeurera devant lui un fait à l'égard duquel il se sentira impuissant.

Bientôt, cependant, le Dieu qui ne s'était d'abord fait connaître à l'âme humaine que par sa loi, vient lui révéler sa grâce et son amour. Passant alors par-dessus et les impossibilités de la pensée et les détresses de la volonté propre, le cœur de l'homme, après avoir été amené à ne pouvoir ignorer son péché, est saisi et vaincu par l'expérience inattendue de la grâce de ce Dieu dont l'autorité avait commencé par le faire trembler. Le cœur se donne. L'homme « se rend attentif, » parce que Dieu « lui a ouvert le cœur. » Renonçant dès lors à lui-même, se sacrifiant lui-même, il arrive bientôt à se délaisser, à s'oublier lui-même, tel du moins qu'il s'était possédé jusque-là. Ne voulant plus être qu'à ce Dieu qui s'est maintenant révélé à lui comme son Sauveur et son Père, l'homme devient dès lors autre; il devient un nouvel homme. Son cœur, le

centre de ses affections, le point de départ de sa volonté, est changé. Il a de lui-même une conscience tout autre. Il ne se sent plus, il ne se veut plus à lui-même; il se sent, se sait et se veut à Dieu. Bien plus! il demeure dès lors à Dieu, parce qu'en retrouvant son Dieu, il s'est du même coup retrouvé aussi lui-même.

C'est là la *foi en Dieu*. C'est l'œuvre suprême, l'œuvre centrale. C'est l'œuvre qui, une fois accomplie par l'âme de l'homme, ne s'arrête plus dans la vie de cette âme, mais finit nécessairement par la dominer toute entière. Aussi cette foi est-elle pour cette âme l'inauguration d'une vie *éternelle*.

Avec cela, cette œuvre de l'âme n'est qu'une réponse à une œuvre de Dieu qui l'avait précédée. En effet, si le point de départ de l'acte de la foi est l'expérience du péché, l'objet de cet acte est l'amour souverain, c'est-à-dire l'amour de Celui qui s'était déjà révélé à l'âme par l'expérience d'une volonté souveraine.

Arrivé là, cependant, le croyant commence à reporter sa pensée sur le chemin qu'il a derrière lui. Maintenant qu'il en est venu à rendre à Dieu amour pour amour; maintenant qu'il se sent en paix avec le Maître et le Sauveur de sa volonté, il le recherche par la pensée. Il se préoccupe des expériences par lesquelles ce Dieu s'est fait sentir à lui. Il y revient, il les médite, il les étudie. Il cherche toujours de nouveau à se faire une idée à lui de ce Dieu à l'existence duquel il ne saurait plus se contenter de croire, depuis que son cœur a appris à le révérer et qu'il a soif de l'aimer.

Cette idée, il se la formulera d'après les expériences qui ont été les siennes. Elle répondra nécessairement à ce qu'il avait d'abord ressenti du caractère absolu de la volonté divine, à sa « croyance en Dieu, » comme aussi aux impressions qui sont venues s'ajouter chez lui à celles-là et les dominer dans son âme : aux impressions de sa « foi » en Dieu comme en un Dieu de grâce et d'amour.

Et comme il cherche à vivre avec ce Dieu, comme il désire maintenant augmenter et multiplier avec lui ses rapports, sa pensée s'adonnera avec toujours plus d'ardeur à cette contem-

plation de la sainteté et de l'amour de Dieu, de ses promesses et de ses jugements, de la réalité de sa justice et de la certitude de sa grâce. Se sentant toujours plus dépendant de son Dieu et pour ses vertus et pour ses joies, le croyant ne cessera de revenir à ce qu'il est déjà parvenu à savoir de ce Dieu, afin d'en enrichir, d'en compléter, ou même afin d'en corriger l'image.

C'est là l'*idée* de Dieu. Fruit de l'usage que nous faisons nous-mêmes de notre foi et de notre croyance en Dieu, c'est-à-dire de l'expérience que nous avons eue et de la volonté suprême et de l'amour souverain, cette idée a en nous pour point de départ notre attention et notre fidélité à l'égard de l'expérience qui nous a été accordée, et pour objet les actes et les promesses par lesquelles Dieu est venu se révéler et à nous-mêmes et à l'humanité dont nous faisons partie.

Ce ne sera donc pas l'âme humaine qui se serait jamais, d'elle-même et à elle seule, élevée jusqu'à Dieu ! Cette âme, au contraire, n'a commencé à le connaître que du jour où elle s'est soumise à l'expérience par laquelle il était, lui, venu la visiter.

Comme dans tout ce qui touche au rapport religieux, il n'y a ici que deux partis à prendre, que deux écoles à suivre, que deux religions à professer. Et ces deux religions sont inconciliables !

L'une, c'est la *religion de l'homme*. C'est l'humanité bâtissant la tour immense ; ce sont les Titans accumulant les montagnes ; c'est l'homme voulant conquérir le ciel, voulant, à force de vertu ou « d'exaltation [1], » élever sa volonté ou sa pensée jusqu'à Dieu.

L'autre religion, c'est la *religion de Dieu*. C'est Dieu venant lui à l'homme ; c'est « Dieu qui a aimé le monde, » qui a « *tellement* aimé le monde ! » — Le patriarche coupable s'est enfui de la seule maison où le nom de Dieu est encore révéré. Pendant qu'isolé, au désert, il dort de fatigue, d'effroi, de découragement, la vision céleste vient à lui ! elle lui dévoile « l'échelle de Dieu, » ce chemin que Dieu a lui-même ouvert aux

[1] Expression de M. Gourd.

anges du ciel pour servir et garder celui qu'il avait une fois résolu de sauver.

Telle est la religion de Dieu. On le voit, ce n'est plus une action de l'homme qui découvre Dieu ! C'est autre chose ! c'est l'opposé ! C'est l'acte par lequel Dieu cherche, découvre, réveille et ranime l'âme de l'homme. C'est la religion que l'on confesse depuis dix-huit cents ans avec ces mots de son dernier apôtre : « nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier. »

La première de ces deux religions n'a pas besoin qu'on la prêche ou qu'on la défende. Nous la portons tous en nous-mêmes : c'est la maladie d'orgueil dont nos âmes doivent guérir.

La seconde ne s'explique et ne se prouve pas. On ne saurait qu'en témoigner, qu'en constater la réalité. Notre sincère désir est d'avoir pu le faire dans ces pages.

En effet, ce « témoignage » est un devoir, et un devoir actuel ! Si l'époque où nous vivons n'est plus de celles où l'on était en danger de « faire la guerre à Dieu, » c'est incontestablement une de celles où l'on risque de l'oublier. Comme toujours lorsque les esprits ont été choqués à la vue du conflit des passions personnelles, le « fait personnel » est aujourd'hui en discrédit, et l'influence plus ou moins consciente du panthéisme est ce qui domine la pensée.

Ce n'est pas toujours lâcheté ou faiblesse d'âme. C'est le plus souvent, au premier moment, la fatigue qu'inspirera toujours l'exagération à des esprits modérés, ainsi que la répulsion que le bruit des querelles fera toujours éprouver à l'homme juste. Et nulle part ces sentiments ne sont plus naturels que dans cette sphère religieuse où il semble que chacun ait un droit personnel à trouver le calme de la justice et la paix de la vérité.

Mais si tel a pu être le premier mobile de ceux qui ont inauguré chez nous la tendance dont nous parlons, elle n'a pas tardé à devenir autre chose chez leurs épigones. Après une génération qui excusait tout, qui supportait tout et admettait tout, parce qu'elle s'efforçait de voir Dieu partout où elle reconnaissait de la vie, de l'énergie et de la conviction, sont venus

des hommes qui ne voient plus Dieu nulle part, parce que pour eux la force a remplacé le Dieu fort, parce que la vie leur a caché le Vivant, parce que préoccupés exclusivement du fait, ils n'ont pas su distinguer dans ce fait une action. D'où cela provient-il chez ces esprits? On a lieu de craindre, à en juger par d'autres symptômes, que cet aveuglement ne vienne de ce que, chez ces hommes, sans qu'ils s'en doutent, la vie personnelle, avec l'énergie, la décision, l'esprit de sacrifice et le sentiment de responsabilité qui caractérisent cette vie, ne soit elle-même amoindrie.

Quoi qu'il en soit, il semble que dans le moment où nous sommes, il convienne de relever le drapeau de l'objectivité positive du fait de conscience, et celui de la réalité personnelle impliquée dans la présence de la loi morale. Et cela, à cause des deux vérités qui en découlent pour tout esprit sérieux et résolu : celle de la personne de Dieu, laquelle est la première; et celle de la personne de l'homme, qui ne vient qu'après celle de Dieu, parce que l'homme n'existe que par la volonté de Dieu et que pour obéir à Dieu.

Telles sont quelques-unes des pensées qui m'ont engagé à remettre à l'étude, et cela tout d'abord pour moi-même, dans un premier travail, le fait de l'élément objectif dans la perception de conscience; puis, dans cette étude-ci, où je me suis spécialement adressé aux croyants, le fait même de leur « foi en Dieu. »

C. MALAN.

Vandœuvres, 1879.

L'AVENIR DE LA RELIGION

D'APRÈS

ALEXANDRE SCHWEIZER [1]

2° Nous l'avons vu, l'histoire de la civilisation et la philosophie ne réussissent pas à se débarrasser de la religion : quant au socialisme, plus il fait appel à la force, moins on peut discuter avec lui. Il ne reste plus que la science moderne de la nature comme adversaire avancé de la religion. Celui-ci du moins paraît se refuser absolument à déposer en faveur de la religion. Nous voici donc arrivés au point décisif, les questions doivent être serrées de près. Il s'agit de savoir si, la religion et la philosophie spéculative mises de côté, la science de la nature peut suffire à elle seule pour donner satisfaction à la vie intellectuelle. La conception matérialiste de l'univers est-elle en état, sans faire le moindre emprunt à l'idéal, de maintenir la civilisation, qui plus est de l'augmenter et de l'ennoblir ?

Lorsque sans hésiter on répond négativement à ces questions pour reconnaître que, à tous les degrés du développement, la religion et la philosophie seront des parties constitutives de la civilisation ; quand on maintient que la science de la nature a besoin d'être complétée par la culture d'une vie intérieure, idéale et quand on reconnaît que la religion en particulier doit persister du moins aussi longtemps que la civilisation [2], il faut prouver deux choses : d'abord que la science de la nature et

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 505.

[2] D'après Strauss, la civilisation et la raison doivent un jour disparaître sans laisser de trace, ce qui ne paraît guère s'accorder avec son optimisme.

l'histoire empirique ne sont pas en mesure, à elles seules, de réaliser l'idéal de la science et de la civilisation conçu par le genre humain ; en second lieu qu'il y a une seconde tâche à remplir, encore plus importante que celle de connaître le monde de la nature.

Si le théologien, appelé par vocation à faire grand cas de la religion, était seul à maintenir tout cela, il ne ferait indubitablement que provoquer contre elle des défiances très répandues. Dans les premières années de ce siècle, pour que les contempteurs de la religion parmi les hommes cultivés voulussent bien au moins prêter l'oreille à ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher a dû prendre une attitude franchement mondaine et romantique. Aujourd'hui on est déjà moins obligé de prendre cette position. En effet, quand on a à parler en faveur de la religion, on peut en appeler à des naturalistes compétents, à des philosophes critiques comme Ed. Zeller et F. A. Lange. De sorte que ce qu'il y a à dire de plus décisif en faveur de la religion peut être exprimé dans les paroles mêmes de ces penseurs indépendants et réfléchis, qui n'abordent nullement la religion avec des préjugés favorables. Parmi les naturalistes, Lange est un de ceux qui jouissent même de la grande estime des socialistes par suite de la profonde sympathie qu'il a manifestée pour les misères de classes entières ; tout en reconnaissant tous les droits des sciences naturelles, et en défendant même la conception matérialiste, ces hommes ont donné de la religion une apologie plus saine que celles qui se trouvent dans les livres des théologiens de profession.

Lange a vu d'une manière plus profonde et plus complète que Strauss les dangers que le matérialisme fait courir à notre civilisation. Le célèbre auteur de la *Vie de Jésus* ne craint que le matérialisme grossier des classes ouvrières. Pour sauver son bourgeois, dont le matérialisme est déjà ganté, il a recours au canon, comme dit Lange, ou à la limitation du suffrage universel, au maintien de la peine de mort, ainsi qu'à d'énergiques mesures répressives, mises à la disposition du puissant chancelier. Strauss propage en même temps un matérialisme théorique qui a justement pour effet de bien asseoir les socialistes

sur leur bête, et de séparer du peuple les hommes cultivés ayant encore besoin de religion. En opposition à cette courte vue de l'optimisme, Lange, allant bien plus au fond des choses, estime que l'unique moyen d'éviter le bouleversement socialiste, c'est de triompher au plus vite du matérialisme et de combler promptement l'abîme qu'on a creusé en séparant les hommes cultivés du peuple et des besoins spirituels de celui-ci. Strauss, lui, propage largement sa conception matérialiste de l'univers à l'usage de ses hommes cultivés, tout en émoussant les conséquences les plus grossières de sa théorie, en partie au moyen d'un reste de morale idéaliste, qui ne saurait se maintenir dans une atmosphère matérialiste, en partie par des mesures répressives. Lange, au contraire, voit le danger d'abord dans le matérialisme lui-même, dont la théorie doit nécessairement aboutir à la pratique, et ensuite dans l'attitude optimiste des hommes cultivés qui s'inquiètent fort peu du petit peuple dont ils sont séparés, si misérable, d'ailleurs, que puisse devenir son existence. Strauss repousse avec décision le pessimisme que la misère fait aisément surgir dans les rangs des masses, tandis que, avec un certain air narquois, il se borne à prêcher son optimisme aux hommes des classes supérieures qui sont à leur aise. Lange, au contraire, voit dans ce levain de pessimisme simplement un fruit du matérialisme exclusif qui ne veut apprécier la valeur du monde qu'à la mesure de notre bien-être matériel.

Tout ce qui précède pourra sans nul doute paraître fort surprenant à maint lecteur. Celui, en effet, qui n'a fait qu'entendre parler de l'excellent ouvrage de Lange sur le matérialisme, au lieu de s'être donné la peine de l'étudier, s'imagine volontiers que l'auteur se borne à défendre le matérialisme. En réalité, Lange se propose bien plutôt de dépasser le matérialisme ou, du moins, d'en montrer l'insuffisance. Mais il sait parfaitement que, pour triompher du matérialisme, il faut commencer par ne lui marchander aucun de ses droits, et par le cantonner rigoureusement dans sa propre sphère, afin de pouvoir repousser vigoureusement les injustes invasions qu'il se permettrait dans un domaine où il n'a que faire.

Pour réfuter les attaques du matérialisme théorique, auquel se rattache étroitement le pratique, il y a deux ou trois choses à faire. D'abord, lui reconnaître hautement tous ses droits là où il convient, ensuite lui tracer les limites qu'il ne saurait franchir, et, enfin, insister fortement sur le domaine idéel qui, pour la nature humaine et la civilisation, est tout aussi nécessaire et beaucoup plus précieux encore que la science naturelle matérialiste. C'est là une tâche dont l'ouvrage de Lange et les études de Zeller ont étonnamment facilité la solution.

Le matérialisme doit donc régner sans conteste dans les sciences de la nature. Que se proposent-elles, en effet? Leur nature même l'indique : elles visent à expliquer tous les phénomènes naturels par des causes naturelles pour arriver ainsi à les connaître. Or les causes naturelles ne sont pas spirituelles; elles sont matérielles. Ici donc, le matérialisme doit régner seul; les naturalistes ont ainsi parfaitement le droit de repousser énergiquement l'intervention de causes surnaturelles qui prétendraient faire invasion dans leur domaine[1]. Lange reconnaît expressément « que la connaissance expérimentale doit s'en tenir à une conception mécanique de l'univers et repousser toute fantaisie métaphysique. Nous restât-il encore beaucoup de choses inexpliquées, nous n'en devrions pas moins présupposer l'explication naturelle et travailler à expliquer toujours mieux ce qui resterait. » Zeller ajoute ici une réserve. Il veut bien qu'on ne donne de tous les phénomènes que des explications exclusivement physiques, mais ce qu'il ne saurait admettre, c'est que toutes les causes naturelles soient mécaniques, c'est-à-dire qu'elles consistent exclusivement en mouvements dans l'espace. C'est là une prétention qui est encore loin d'être prouvée. En tout cas, nous n'avons nul droit de remplacer notre ignorance des diverses causes naturelles, en faisant appel, sur un point quelconque des sciences naturelles, à de certaines causes métaphysiques inconnues. Faire appel à Dieu dans ce cas, c'est le rabaisser au point d'en faire la res-

[1] J'ai montré dans ma *Dogmatique*, pag. 73, 75, 90, 107, 130, que les intérêts de la religion demandent la même chose et qu'elle doit nier le miracle.

source suprême de l'ignorance, c'est-à-dire renoncer à des recherches scientifiques.

Tout exemple emprunté aux nombreuses observations des sciences particulières confirmera ces principes. Qui songerait à expliquer le changement des saisons de l'année en faisant appel à des êtres supraterrestres? On parle simplement de l'obliquité de l'axe de la terre dans sa course autour du soleil. Et cette obliquité de l'écliptique, à son tour, on ne l'explique pas au moyen d'une cause ultraterrestre, mais simplement par des causes naturelles, soit que nous les connaissions déjà, soit que nous les ignorions encore ou que nous devions les ignorer à tout jamais. Derrière ces causes naturelles, nous devons supposer d'autres causes toujours naturelles et remonter aussi loin que possible dans leur démonstration. Mais, dès que notre entendement, arrivé à la toute dernière des causes naturelles, prétend en appeler à une cause surnaturelle, — quelque chose comme le moteur primitif d'Aristote qui met tout en mouvement et demeure lui-même immobile, — il abandonne le terrain des sciences naturelles. Et toutefois il conviendrait de se demander préalablement si l'organisme de la nature est bien réellement une série infinie, une chaîne de causes placées les unes derrière les autres et se suivant en ligne droite, comme des perles enfilées par un fil perpendiculaire, ou si cet organisme ne ressemblerait pas plutôt à une circonférence revenant sur elle-même, qui aurait toujours existé sans avoir commencé dans le temps, de sorte que les phénomènes particuliers seuls surgiraient et disparaîtraient et que toutes les parties agiraient réciproquement les unes sur les autres [1]. En tout cas, l'étude de la nature finirait là où finirait la nature : l'étude de la nature ne peut étudier que la nature, elle n'est appelée à s'occuper que des causes naturelles; ce qui existerait encore en dehors de la nature ne peut être atteint par les sciences naturelles, car, s'il en était ainsi, si cette cause

[1] Schopenhauer va jusqu'à dire que, dans la série des changements qui se succèdent, il est aussi impossible de se représenter une première cause qu'un commencement du temps ou des limites de l'espace. *Die Welt als Wille*, I, pag. 49.

pouvait être connue par l'étude de la nature, il faudrait qu'elle appartînt encore à la nature. La science de la nature ne peut ni rechercher, ni dire s'il y a des causes de ce genre, sans abandonner son propre terrain pour aller se perdre dans les spéculations métaphysiques. Dès lors les méthodes des sciences naturelles ne sont plus de mise, aussi Schopenhauer déclare-t-il que la physique, absorbée par les phénomènes du monde, ne saurait suffire, ni se suffire à elle-même : elle a besoin d'une métaphysique. Il va donc sans dire que le naturaliste, comme naturaliste, ne saurait jamais, dans ses recherches, aboutir à Dieu ou à une cause surnaturelle quelconque. Cette déclaration n'a pu paraître importante qu'aussi longtemps qu'on n'avait pas bien délimité le champ et la portée des sciences naturelles et que l'on confondait encore plus ou moins dans sa tête les causes naturelles et les causes surnaturelles.

Ils ne paraissent pas complétement à l'abri de cette confusion, ceux qui, comme Strauss, toute une école de naturalistes allemands et quelques littérateurs étourdis, se hâtent de voir des preuves nouvelles en faveur de l'athéisme dans les découvertes faites par Darwin dans un champ jusque-là inexploré. Tout cela ne prouve qu'une chose, c'est que le pancosmisme, le monisme, pour lequel il n'y a de réel que la nature se mouvant elle-même ou le monde des phénomènes, suffit à une conception du monde demeurant exclusivement scientifique [1]. Darwin lui-même ne se permet pas de pareils empiétements sur un domaine étranger. La question de savoir si la science de la nature qui, cela va sans dire, doit tout expliquer naturellement, est ou non compatible avec l'idée de Dieu, avec un être surnaturel, cette question demeure exactement la même comme avant que Darwin eût découvert des

[1] Une physique qui tiendrait son explication des choses pour suffisante ne serait que du naturisme, du matérialisme réchauffé transformant le phénomène en chose en soi et supposant par cela même la chose principale. Une pareille physique absolue, ne laissant aucune place à la métaphysique (ni à l'idéel), transformerait la *natura naturata* en *natura naturans*. En répudiant l'athéisme, on répudie également une pareille physique, qui, sans métaphysique, renverse aussi la morale. *Schopenhauer*, II, 193 et 342.

causes naturelles jusqu'à lui inconnues. Que les idées de Darwin finissent par triompher ou qu'elles soient un jour reconnues fausses, dans un cas comme dans l'autre, il est hors de doute qu'un matérialisme est pleinement justifié dans le domaine des sciences naturelles, mais qu'à côté de lui, et tout aussi justifié, se pose constamment le grand problème d'un monde idéel. On peut être religieux et irréligieux, en admettant et en repoussant les hypothèses de Darwin, ce fait ne saurait dépendre du plus ou moins de causes naturelles que nous connaissons jusqu'à présent. La science de la nature sait fort bien que son programme est de tout expliquer naturellement; qu'elle réussisse complétement ou partiellement, la question de Dieu demeure en tout cas la même. De nos jours, ce point de vue-là devrait être considéré comme définitivement établi.

Jusqu'à Darwin et à ses prédécesseurs, toute explication naturelle a fait presque entièrement défaut pour un domaine très important, l'origine des espèces diverses dans lesquelles nous voyons les êtres vivants se classer. C'était pourtant une grave faute scientifique de recourir, à défaut de causes naturelles, à des explications surnaturelles, pour cet unique domaine de la nature qui se serait trouvé avec Dieu dans de tout autres rapports que d'autres portions de la nature où depuis longtemps l'explication naturelle règne sans conteste.

Celui qui croit en Dieu ne saurait cependant prétendre qu'il ait créé une portion de la nature autrement que toutes les autres. Or plus les explications naturelles nous étaient restées jusqu'à présent cachées, quant aux espèces, — qui, du reste, ne se différencient décidément que dans les organismes supérieurs, — plus il fallait s'attendre au grand éclat que provoqueraient les premiers essais dans ce sens, plus il fallait s'attendre à voir l'enthousiasme s'emparer de quelques naturalistes[1]. Cette exubérance, avec la disposition au matérialisme, devait être fort compréhensible, mais on est déjà plus sobre et plus de sang-froid. On a longtemps affirmé la descendance des orga-

[1] C. Vogt, au moyen de l'explication darwinienne de l'origine du monde, ne fût-elle encore qu'un article de foi, veut mettre le Créateur à la porte.

nismes supérieurs des inférieurs, c'est-à-dire la doctrine de l'évolution[2], mais les preuves précises ont toujours fait défaut jusqu'à ce que Darwin a mis en avant sa sélection par suite du combat pour l'existence et son accommodation aux milieux naturels, comme facteurs puissants. L'homme peut bien, et cela dans un temps relativement court, obtenir, au moyen d'une sélection artificielle, des variétés importantes dans le monde des plantes et des animaux. Pourquoi la nature, ayant à sa disposition un temps infiniment plus long, n'arriverait-elle pas, au moyen de la sélection naturelle, à faire sortir des êtres primitifs les plus simples des organismes toujours plus nobles et plus élévés, qui ont, d'ailleurs, une certaine variabilité? La lutte pour l'existence entre tous les êtres vivants produirait donc, bien que plus lentement, ce que la main des hommes obtient de son côté. Les exemplaires pourvus d'avantages les rendant particulièrement aptes à sortir victorieux de la lutte pour l'existence survivront aux autres, transmettant leurs privilèges à des descendants qui se chargeront à leur tour de les améliorer. Darwin explique donc l'origine des diverses espèces au moyen d'un lent développement, permettant aux avantages accidentels, dont seraient doués quelques exemplaires, de s'hériter jusqu'au moment où, par suite de l'adaptation aux conditions d'existence dans un milieu donné, il s'établit un point d'arrêt relatif qui permet à l'espèce la plus noble de se fixer définitivement. Cette découverte fera époque comme celle de Copernic en astronomie. A une condition, toutefois, c'est que cette explication ne demeure pas à l'état de simple hypothèse, qu'on ne se borne pas à établir *qu'il peut* en avoir été ainsi, mais qu'on cite un fait réel dans un domaine déterminé. Il se peut qu'on se soit hâté d'exagérer la portée de la découverte; il se pourrait que ces causes naturelles rendissent fort bien compte des seules variétés, sans expliquer l'origine d'une seule

[2] Déjà avant Darwin, Oswald Heer a cherché à expliquer le lien génétique de la nature organique. Il a vu dans les formes nouvelles le produit, soit d'une longue action des anciens types, soit d'une évolution de ceux-ci arrivée à un moment déterminé. Voy. *Flora tertiana*, III, pag. 256, et aussi *Urwelt der Schweiz*.

espèce. Il n'en demeure pas moins vrai que cette cause est un coefficient important pour l'explication naturelle des produits, fallût-il, d'ailleurs, la compléter par plusieurs autres. Un fait demeure toujours certain : Darwin a, pour le moins, imprimé une vigoureuse impulsion, soit pour travailler à la confirmation de sa théorie, soit pour chercher d'autres coefficients concourant avec la cause qu'il a découverte.

Si on dit que Dieu créa les espèces chacune pour elle-même, c'est tout simplement renoncer à une explication naturelle. Il résulterait de là que, dans les sciences de la nature, on ne pourrait jamais admettre des causes surnaturelles que lorsqu'elles interviendraient çà et là, à côté des causes naturelles auxquelles, d'ailleurs, elles se subordonneraient. En outre, s'en tiendra-t-on à l'hypothèse que Dieu aurait tout à coup fait sortir les êtres vivants comme d'un coup de pistolet, au moins un couple de chaque espèce, et qu'il les aurait appelés à l'existence à l'état adulte? Mais la Bible elle-même fait former le corps de l'homme de la poudre de la terre, et Dieu, ensuite, lui donne l'âme comme souffle de vie. Ici encore, ce serait renoncer à toute connaissance scientifique. C'est pourquoi, pour la théorie déjà ancienne de l'évolution, l'hypothèse de Darwin fait époque, en ce qu'elle inaugure une explication naturelle de l'origine des espèces, quoiqu'elle soit loin de pouvoir tenir tout ce qu'elle promet, en faisant dériver les espèces supérieures presque exclusivement du hasard et des influences extérieures. Aujourd'hui déjà, l'attention se porte sur un facteur intérieur, sur ces petites déviations avantageuses qui surgissent tout à coup dans un exemplaire, parmi d'autres tout à fait semblables et qui s'héritent. Ce fait a déjà dirigé l'attention des savants sur des causes de transformation résidant dans l'organisme lui-même. En effet, il faut bien qu'un être qui se transforme, soit sous une action extérieure comme la lutte pour l'existence, ou sous l'action de circonstances extérieures qui le sollicitent à s'adapter au milieu, il faut bien qu'un tel être possède déjà la faculté de se transformer qui lui aura été donnée, soit par la procréation, soit par le fait que le fruit aura atteint sa maturité. Toutefois, cette capacité pri-

mitive de transformation ne pourrait lui venir de l'intervention surnaturelle de forces ou d'êtres supraterrestres; elle devra être la résultante du concours général de toutes les causes naturelles. De sorte que la voie ouverte par Darwin pousse à la recherche d'autres coefficients naturels, soit dans le monde extérieur, soit dans l'organisme lui-même. En effet, du moment où on est obligé d'accorder que ces avantages profitables dans la lutte pour l'existence ne le deviennent dans bien des cas que quand ils sont déjà acquis, ils sont loin de pouvoir concourir au développement comme on le prétend. L'attention doit donc nécessairement se porter sur d'autres faits naturels venant confirmer la doctrine darwinienne, comme, par exemple, les études paléontologiques. Celles-ci établissent qu'il y aurait eu une amélioration lente des organismes à mesure que la terre passait par des périodes successives de formation. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que, d'après Virchow, les plus anciens crânes humains fossiles diffèrent autant de ceux des singes que le crâne de l'homme actuel. L'embriologie peut également fournir une confirmation du darwinisme. Elle paraît établir, en effet, que le fœtus des espèces supérieures suit un développement analogue à celui des espèces inférieures. Mais, encore ici, il ne faut pas perdre de vue une circonstance capitale : il faut bien que cette capacité de se développer jusqu'à un degré supérieur se soit trouvée dans quelques fœtus, tandis qu'elle manquait chez d'autres[1].

Le développement graduel et progressif dans la formation des diverses langues pourrait également favoriser le darwinisme, si des hommes, ayant étudié ces matières, comme Pott, ne niaient pas catégoriquement que les familles supérieures de langues se soient développées des inférieures. Il doit y avoir eu, au contraire, dès le tout commencement, divers rudiments de langues indépendantes les unes des autres[2]. En un mot,

[1] E. von Bær a tempéré les exagérations de Hæckel en ceci : Le fœtus humain ne suivrait nullement un développement analogue à celui de toutes les espèces inférieures; partant de la base générale, il progresserait en se spécialisant constamment.

[2] Voy. Waitz, *Anthropologie*, 2. Ausg., § 239. De sorte qu'il pourrait y

pour autant qu'on ait exagéré la portée du darwinisme, il n'en a pas moins fait époque. Car il a introduit l'explication naturelle dans un domaine qui lui paraissait presque inaccessible, et cela par une démonstration déterminée, de sorte que cette explication a pour toujours pris pied dans ce domaine. Avec cela, il doit demeurer entendu que l'étude de la nature doit s'occuper exclusivement de la recherche des causes naturelles et que, par conséquent, dans ce domaine, le matérialisme est légitime.

Maintenant, comment cette marche générale de la nature peut-elle s'accorder avec un idéalisme quelconque, avec une idée quelconque de Dieu? Dirons-nous avec Strauss que l'explication de l'univers au moyen de lois et l'idée de Dieu s'excluent? L'idée de Dieu serait-elle définitivement liée à celle plus ancienne d'un monde miraculeux? Ne peut-on admettre Dieu que s'il intervient çà et là d'une façon arbitraire? L'idée que tout ce qui arrive dans la nature est obtenu par des moyens naturels est-elle incompatible avec l'idéalisme religieux? Carrière (*Relig. Reden*, S. 176) dit avec raison : « Nous séparons si peu Dieu de la nature que la volonté de Dieu se réalise dans les lois de la nature. »

Il est cependant trois points qui semblent tout à fait incompatibles avec un monde idéel s'affirmant, ainsi que c'est le cas pour la religion, comme différent du monde naturel. Ainsi premièrement si l'on veut faire procéder l'homme avec sa vie spirituelle des espèces animales inférieures, comme celles-ci sont sorties des plantes, et les plantes, enfin, du monde inorganique; en second lieu, quand on exclut toute finalité, toute idée de but du monde de la nature; en troisième lieu, enfin, quand on prétend expliquer la sensation et la conscience de soi par de simples mouvements mécaniques de la matière dans le cerveau et dans les nerfs.

On peut renvoyer aux naturalistes l'explication de l'origine

avoir dans la nature des espèces graduées sans que les supérieures se fussent pour cela développées des inférieures. — Müller, IV, S. 124, rappelle que la science du langage fait obstacle au darwinisme; la langue établit, en effet, une différence décisive entre les hommes et les bêtes.

de l'organisme comme un problème fort difficile, — car, comme elle le rappelle, il n'est pas résolu, — toujours est-il que, d'après Du Bois-Reymond, la sensation et la conscience, à partir de leurs tenus commencements, demeurent inexpliquées. Eussions-nous, en effet, complètement constaté tous les mouvements d'atomes indispensables dans le cerveau pour amener un fait spirituel, et n'eussions-nous trouvé exclusivement que de la matière en mouvement, nous n'aurions encore trouvé que les simples conditions de notre vie intellectuelle; nous ignorerions toujours comment de ces conditions peut sortir la vie de l'esprit. Autrement dit, quelle relation pouvons-nous imaginer entre ces mouvements s'effectuant dans le cerveau et le fait de sentir de la douleur ou du plaisir, et le fait de cette certitude en vertu de laquelle je dis : Ainsi je suis moi? Celui qui s'aviserait de donner la conscience de soi aux atomes eux-mêmes n'expliquerait ni la conscience de soi en général, ni l'unité de l'individu [1].

Si le matérialisme refuse de reconnaître ces limites, s'il prétend expliquer aussi la conscience de soi par de simples fonctions mécaniques du cerveau, il oublie que ces conditions ne sont pas encore des causes [2]. Et c'est toutefois par suite d'un malentendu qu'on s'élève contre Du Bois-Reymond. Celui-ci veut, en effet, qu'on se livre à l'étude de tout l'ensemble des causes se rattachant les unes aux autres, mais, à ses yeux, ce n'est pas encore là comprendre. Zeller trouve également qu'il n'y a aucune analogie entre le mouvement des atomes dans le cerveau et des phénomènes de conscience psychologique et de pensée. Ou bien qu'y a-t-il donc de commun entre la sécrétion de l'urine par les reins et la sécrétion de la pensée par le

[1] C'est là ce que Joh. Huber établit contre Strauss qui en prend à son aise. *Der alte und der neue Glaube, kritisch gewürdigt.* Nördlingen, 1873, S. 590. — Hæckel parle d'âmes des cellules.

[2] Gass, *Optimismus und Pessimismus.* Berlin, 1876, S. 204. On voit la cause de la vie de l'âme dans les porteurs physiques de cette vie. — Les forces de la nature, dont nous recherchons la manifestation dans certaines conditions, demeurent un mystère pour la connaissance scientifique de la nature. Schopenhauer, *Die Welt als Wille,* I, S. 116. — Quand finit l'explication naturelle, commence l'explication métaphysique, p. 166.

cerveau? On ne peut dire avec Strauss : de même que le mouvement se transforme en chaleur, il peut aussi, en d'autres circonstances, se transformer également en sensation. Car, comme Zeller (pag. 534) le remarque, il n'y a aucune analogie entre les deux. Toute étude se borne à constater exclusivement les phénomènes extérieurs, matériels, et ce n'est que plus tard, au moyen de notre propre conscience, que nous expliquons, que nous vérifions ces formes, en tant que nous les mettons en rapport avec des faits spirituels. Les limites de la connaissance de la nature sont les limites des connaissances exactes elles-mêmes. La science de la nature ne connaît qu'un certain ordre dans l'apparition et la disparition de tous les faits, ce qui ne nous révèle nullement l'essence dernière, intime des choses. Voilà pourquoi toute la réalité, en tant qu'empirique, demeure compatible avec une idéalité transcendantale.

C'est ainsi que Lange (II, pag. 167) pousse la science de la nature la plus profonde et la plus matérialiste à s'élever par suite de ses propres conséquences au-dessus du matérialisme lui-même. Il fait voir qu'à côté de ce monde des phénomènes il est tout un monde spirituel qui, malgré sa dépendance apparente de la nature, est entièrement différent dans son essence. Strauss lui-même reconnaît que, chez l'homme, la nature se dépasse elle-même, ce qui doit nécessairement conduire plus loin que son matérialisme. En effet, comment le matérialisme pur et simple pourrait-il s'élever au-dessus de la nature de l'univers embrassant tout ce qui est? Comment pourrait-il s'élever jusqu'à « une idée d'après laquelle l'homme doit se déterminer? » Il faut pourtant que, dans la nature mécanique, il se trouve encore quelque chose d'idéel, tout en admettant que cet idéel ne peut devenir actif chez nous sans mouvements du cerveau. La religion, déjà depuis longtemps, a vu beaucoup de mouvements mécaniques dans l'univers, pourquoi ne reconnaîtrait-elle pas que ces mouvements règnent dans la nature entière? La conscience de soi et la vie intellectuelle sont des faits établis : ils dépassent le mouvement mécanique de la nature; ils nous contraignent à nous élever plus haut que le matérialisme.

La seconde pierre de scandale, le fait de voir dans l'homme le dernier fruit d'un développement traversant toute la nature animale, pourrait paraître plus incompatible avec la religion. Il y a déjà en nous un certain sentiment général qui se révolte à l'idée que nous descendons du singe. Toutefois, la doctrine de l'évolution n'affirme nullement que nous descendions d'une des espèces de singes qui existent encore; nous descendrions d'un certain être disparu depuis longtemps, souche de laquelle se seraient développées deux branches toujours plus divergeantes; le dernier produit de l'une aurait été les diverses espèces actuelles de singes, l'autre nos diverses races humaines. A la vérité, il resterait toujours un ancêtre commun et animal qu'il faudrait dériver à son tour d'animaux beaucoup plus inférieurs, de plantes, de certains rudiments. D'autre part, n'oublions pas que la Bible elle-même ne fait pas sortir l'homme de rien, ni de l'essence de Dieu, mais d'une motte de terre inférieure aux organismes les plus inférieurs et que le souffle de vie ne lui a été inspiré que quand il a été formé ainsi. Hæckel élève hardiment presque jusqu'à la hauteur d'un dogme la différence entre la doctrine biblique de la création et celle de Darwin. Cependant elle se réduit à la différence qui existe dans tous les domaines entre la religion et les sciences de la nature. La religion en appelle à Dieu comme à la cause première de toutes choses, sans se préoccuper beaucoup de savoir ni comment il procède, ni de connaître les moyens, les causes efficientes qu'il emploie. La science, de son côté, fait appel à des causes naturelles, sans se préoccuper dans son domaine des relations du monde naturel avec Dieu. De même que la religion abandonne son domaine, lorsque, privée de toutes les recherches indispensables pour cela, elle s'avise de vouloir enseigner comment s'est fait le monde naturel, de même aussi la science naturelle sortirait de son domaine, lorsque, dépourvue de toutes les méthodes indispensables pour cela, elle voudrait se livrer à des recherches sur Dieu ou sur ses rapports avec le monde de la nature. Voilà pourquoi le sentiment qui se révolte contre la doctrine du développement naturel n'a rien de religieux. On n'est blessé que dans ses habitudes, dans ses pré-

jugés. Il en est comme il y a trois siècles. On se sentait blessé dans son bon sens, dans le témoignage des yeux, — qui avaient aussi contrôlé le monde religieux, — par les idées de Copernic sur la nature. Mélanchton lui-même allait jusqu'à dire que, si Copernic avait raison, c'en était fait de la Bible et de la religion. Et les athées faisant chorus regardaient avec dédain, du haut de leur grandeur, la religion désormais en décadence. Or, comme il est difficile de comprendre que la religion puisse être changée par le fait que la terre tourne autour du soleil et non pas le contraire, il se pourrait que le besoin de trouver une demeure pour Dieu, dont Strauss se raille, ne fût pas aussi grand que ses railleries. Nous voyons exactement les mêmes faits se renouveler à l'occasion de Darwin : nous avons, d'une part, les craintes des personnes religieuses, de l'autre, les railleries de certains naturalistes, particulièrement en Allemagne. Quant à Darwin lui-même, il ne pense pas qu'en découvrant d'autres causes naturelles que celles connues jusqu'à présent il renversât la religion. Quand on réfléchit à la vraie essence de la religion toute crainte se dissipe ; quand on pense au sentiment de soi que l'homme possède, — et qui ne consent pas à se laisser dégrader à l'état de pur sentiment animal[1], — on ne tarde pas à voir deux choses : d'abord, le fait d'avoir été tiré directement d'une motte de terre ne nous délivrerait pas de plus précieuses lettres de noblesse que le fait d'être le produit le plus élevé d'une évolution, en partant des formes les plus rudimentaires ; en second lieu, la religion avec son idée de Dieu a jusqu'ici pu admettre, sans difficulté aucune, que notre existence individuelle se développe à partir de l'état embryonnaire au moyen du fœtus se développant peu à peu ; elle se fera également à l'idée que le monde entier s'est développé d'une manière analogue jusqu'au moment où il a produit

[1] Waitz, dans l'ouvrage cité (pag. 307 et suiv.), a montré la profonde différence entre l'homme et les animaux, même les mieux organisés, et cela dans les points les plus décisifs, particulièrement pour ce qui tient à la vie religieuse qui se montre même chez les plus sauvages d'entre les peuples, tandis qu'on ne peut ni la constater, ni la penser dans aucune espèce animale.

l'homme. La frayeur des personnes religieuses n'a pas plus de raison d'être que les railleries de leurs adversaires. Ceux-ci, qui aimeraient tant planer haut au-dessus des premières, se trouvent cependant à la même hauteur : ils partagent le préjugé en vertu duquel il y a exclusion entre l'idée d'une cause naturelle de tout ce qui arrive et l'idée que tout a été créé par Dieu [1].

Il est une troisième pierre de scandale que nous offre la doctrine de l'évolution et, en général, la conception matérialiste de l'univers. D'après elle, l'idée de but serait superflue; il n'y aurait pas de téléologie, pas de finalité ; toute croyance à une signification, à un plan, à un but, à un ordre assuré de l'univers naturel se trouverait niée, parce que tout est devenu ce qu'il est, au moyen d'un hasard mécanique. Et, si nous y regardons de plus près, nous verrons s'évanouir également l'idée en vertu de laquelle nous tenons pour dirigé vers un but ce qui possède les qualités voulues pour persister tel qu'il arrive à l'existence.

Il est hors de doute qu'il y a une certaine manière de concevoir l'idée de but, de finalité dans le cours des choses, si mal fondée qu'on ne peut désirer que de la voir disparaître entièrement. Celui qui prétend que tout dans le monde doit être organisé de façon à servir à l'utilité de l'homme et qui, de plus, se fait de l'utilité des représentations égoïstes; celui pour lequel le nez s'avance afin de pouvoir porter des lunettes, celui-là ne perdra pas grand'chose en se voyant privé de son idée de la finalité comme d'une erreur grossière. Mais il convient de faire un pas de plus. Il faut avouer sans détour que, dans la marche du monde de la nature, on ne saurait nullement retrouver la réalisation de l'idée que l'homme, même le plus raisonnable, se fait de la finalité. Dans ce monde, les choses suivent une marche à leur façon, sans se préoccuper nullement d'une finalité telle que celle que nous nous forgeons. Cette finalité de l'univers, mesurée à notre mesure, doit paraître fort peu en accord avec un but. On conçoit sans peine que les hommes religieux se lamentent et que leurs adversaires se

[1] Voy. *Dogmatique de Schweizer*, 2e édition, pag. 60 et 75.

raillent en entendant dire que, d'après les sciences naturelles, il n'y a rien dans la nature de dirigé vers un but. Seulement, de part et d'autre, on ne s'aperçoit pas que ceux qui rient et ceux qui pleurent sont placés justement au même point de vue : ils se font de l'idée de finalité, de l'idée de but, une représentation inexacte et beaucoup trop étroite.

Ici encore, Lange ouvre la voie pour arriver à s'entendre sans la poursuivre toutefois jusqu'au bout. (II, pag. 245.) Voici ses idées principales : « Celui qui, pour sauvegarder la finalité, s'accroche aux lacunes que la connaissance scientifique présente, oublie que la forme que la finalité a jusqu'ici revêtue, la forme humaine, a été entièrement réfutée par les faits. Car la nature ne suit pas la marche que nous sommes disposés à considérer comme conforme à un but, d'après l'analogie de de l'usage que nous faisons de notre raison. La nature procède, au contraire, de telle sorte que, si nous mesurons ses produits à notre mesure à nous, ils nous paraîtront un effet du plus aveugle hasard. »

Ainsi, par exemple, il se produit une masse énorme de germes qui périssent aussitôt; il ne se conserve que ceux-là seulement pour lesquels se rencontre un concours de circonstances leur permettant de vivre. « Ne nous semblerait-il pas entièrement contraire au but de tirer un million de coups de fusil dans toutes les directions pour tuer un seul lièvre ? ou d'employer un millier de clefs pour obtenir enfin celle qui ouvre la serrure ? ou de bâtir une ville entière pour n'habiter qu'une seule maison ? » Ces exemples de Lange ne sont pas décisifs. La nature, en effet, a besoin de la masse de germes qui périssent, non seulement pour que quelques-uns arrivent accidentellement à l'existence, mais encore évidemment pour que ces derniers puissent aussi continuer leur existence. Il est de fait que les créatures vivantes doivent se nourrir de celles qui meurent et même les plantes nourricières ne pourraient pousser en masse sans *humus*, ni celui-ci se former sans des millions d'organismes qui se corrompent. Pour en revenir à la comparaison, il en est autrement du fusil dont le coup porte : il n'a nullement besoin de milliers d'autres, pas plus que la

maison habitée n'a besoin des milliers de maisons inhabitées ou la bonne clef, de toutes les autres. Nous voyons par là que la nature ne fait rien d'absolument superflu, uniquement pour amener accidentellement à l'existence, à la suite de plusieurs milliers d'essais, l'être capable d'exister; mais elle fait tout pour la conservation de ceux qu'elle laisse vivre : elle se sert aussi de ce qui périt et doit aussi l'avoir. Elle poursuit une finalité qui, tout en différant beaucoup de celle de l'homme, ne saurait être présentée comme lui étant directement et exclusivement contraire [1].

Plus lumineuse sera donc la considération qui suit : « Le hasard qui règne dans ce domaine n'est naturellement aucun hasard; car les lois générales de la nature et leur action puissante produisent nécessairement tous ces effets; ce n'est qu'en apparence qu'il paraît y avoir hasard, quand on prétend leur appliquer la mesure et les calculs de l'intelligence humaine. Les germes qui se maintiennent — à côté de germes innombrables, qui périssent sans être en aucune façon inutiles, — constituent ces cas spéciaux favorables : ils ne sont pas uniquement possibles, mais réels; au lieu d'être purement accidentels, ils sont plutôt nécessaires, exactement tels qu'ils se produisent, provoqués par les lois de l'univers. La finalité qui se présente à nous dans la nature n'est sans doute pas celle que les hommes imaginent, mais la perte de celle-ci n'entraîne nullement celle de toute autre téléologie. Nous nous trouvons, au contraire, en présence d'une finalité générale, paraissant fort précaire au jugement de notre logique, tandis qu'elle constitue la finalité objective de l'univers [2], qui n'exclut nullement la conception religieuse des choses. Ou bien, qu'est-ce qui nous empêche de

[1] Il va sans dire que Strauss voit une preuve qu'il n'y a pas de Dieu dans les millions de germes de cerisiers en fleurs qui tombent et périssent. Pour lui, les preuves de l'athéisme croissent comme les mûres aux ronces du chemin.

[2] Hartmann, *Neukantianismus u. s. w.*, pag. 63. « C'est une étroitesse de beaucoup de naturalistes de vouloir contester toute valeur à l'explication téléologique. » Et, chose curieuse, il adresse également ce reproche à Lange. De tout temps, les théologiens ont enseigné une finalité graduée, une plus grossière dans le monde de la nature que dans le monde moral

considérer comme voulue de Dieu cette évolution du monde réalisée par les lois d'une finalité naturelle, nécessaire dans toutes ses parties et non accidentelle, justement parce qu'elle est mécanique? En tout cas, Strauss se trompe quand il déclare le genre d'ordre qui règne dans l'univers incompatible avec l'idée de Dieu, de sorte qu'il ne veut admettre Dieu que pour un monde inférieur, miraculeux, fait et dirigé du dehors, opinion exactement la même que celle des adversaires religieux, étroits et à courtes vues. C. von Bær, en démontrant comment la nature poursuit un but, a produit une sensation telle que l'ouvrage de Du Bois-Reymond, *Darwin contre Galiani*, ne saurait l'effacer, d'autant plus que celui-ci, à son tour, limite la portée de la sélection darwinienne.

Au fait, la religion a toujours enseigné que notre raison n'est pas de force à comprendre la marche des choses. C'est là supposer pour la nature une finalité tout autre que la nôtre et paraissant justifiée à un point de vue supérieur qui ne nous est pas encore connu [1]. A des causes naturelles correspond aussi un but exclusivement naturel, au point de départ correspond la fin ou le but : les deux s'impliquent réciproquement. Lorsque les naturalistes veulent réfuter ce fait, ils quittent leur propre terrain pour se lancer dans des recherches spéculatives ; ils commettent la même faute que les personnes religieuses qui aimeraient beaucoup, au contraire, introduire des causalités métaphysiques dans les sciences naturelles.

Zeller demande également « ce que cela peut vouloir dire que le monde, se formant de matières primitives inconnues, l'ordre, les lois de la marche de l'univers, la vie des êtres organiques, l'intelligence et la moralité des êtres raisonnables, que tout est à la vérité une suite, mais non un but, que le monde n'est pas le but, mais le *résultat* de ces causes? Il est en tout

ou même que dans le royaume de Dieu. Ils distinguent entre *providentia communis*, *specialis* et *specialissima*. *Dogmatique de Schweizer*, par. 35, 74, 90, 109.

[1] Voilà pourquoi le sentiment religieux ne saurait être ébranlé par les coups les plus cruels que nous inflige le cours de la nature. Voy. *Nach Rechts und Links* de l'auteur, pag. 321 et suiv.

cas certain qu'on ne prétend pas dire que le monde soit sorti accidentellement de ces causes, qu'il ne soit que le produit accessoire de leur activité, d'ailleurs dirigée vers d'autres effets, car, dans tout l'ensemble du mécanisme de la nature, il n'y a pas de hasard, rien d'accidentel. Le monde n'est pas simplement une résultante, mais une conséquence nécessaire de ces causes, de sorte qu'il ne pouvait ni manquer d'être, ni être autrement. En d'autres termes, dès le début, le monde a été placé[1], préfiguré dans ces causes, par conséquent, celles-ci ne peuvent être exclusivement mécaniques. Les causes de ce genre, en effet, ne produisent jamais que des mouvements dans l'espace, desquels on aura beaucoup de peine à déduire la vie, la sensation, la conscience de soi et la raison, le sentiment du beau et la volonté de faire le bien. C'est pourquoi il faut admettre non pas, il est vrai, une finalité humaine, mais une finalité du monde. Le but du monde ne peut être autre que le monde lui-même pris comme tout, la réalisation de la plus grande somme de perfection qui peut être obtenue, étant données des existences finies. Du moment où, en outre, la disposition à une réalisation nécessaire devrait se trouver déjà dans les tout premiers commencements, tout aurait un but, le tout serait dirigé vers un but, les faits particuliers qui arriveraient s'expliqueraient seuls mécaniquement. C'est là le point de vue de Leibnitz. Mais on ne peut admettre qu'un créateur absolu ait distingué entre le but et les moyens comme font les hommes, car ici on ne peut se représenter un avant et un après. Il faut alors, avant de se demander si le monde a été créé mécaniquement ou en vue d'un but, se demander préalablement s'il a été créé; si la matière et le mouvement ont commencé d'être dans un moment de la durée; si le principe créateur a été inactif jusqu'à ce moment[2]. Si le monde a toujours existé (idée que des théologiens comme Origène ont

[1] Strauss lui-même parle d'une prédisposition du monde à la raison : *Angelegtsein des Universum zur Vernunft.*

[2] La *Dogmatique* de Schweizer réfute également l'idée que le monde ait pu commencer, parce que ce fait serait inconciliable avec la toute-puissance immuable. I, pag. 264 et suiv.

trouvée compatible avec la notion de Dieu), la controverse au sujet du mécanisme et de la finalité ne peut plus porter que sur les parties spéciales de l'univers, sur les changements qui ont lieu dans le monde. Mais du moment où tout ce qui arrive provient de causes naturelles et où la finalité ne peut en être distincte, alors les causes naturelles ne sont pas seulement mécaniques. De sorte que, malgré ou mieux à cause de la nécessité naturelle régnant dans le monde, nous sommes obligés de voir en lui l'œuvre de la raison absolue, qui produit avec nécessité ce qu'elle produit conformément à son essence. »

De sorte que l'avenir de la religion paraît assuré, il est compatible avec le plus libre développement des sciences naturelles. Il est, du reste, possible que l'avenir soit appelé à répudier, ou à rectifier beaucoup d'éléments empruntés à d'anciennes conceptions de la nature [1]. De sorte que les trois points choquants dans le matérialisme des sciences naturelles manquent de fondement, c'est-à-dire qu'ils n'offrent aucun danger pour la religion. Il ne manque pas de naturalistes célèbres qui ne partagent nullement la crainte qu'inspire la notion de finalité; ils trouvent aussi Dieu dans la nature, et justement dans la finalité et l'harmonie qu'ils constatent en elle, harmonie qui pénètre l'univers entier et qui est constamment maintenue par l'enchaînement naturel des causes.

(*A suivre.*)

[1] Voy. la lettre de Schleiermacher à Lücke et Heinrich Lang dans son écrit *Religion im Zeitalter Darwin's*. Schweizer développe cette idée dans sa *Dogmatique*.

VARIÉTÉ

Notice bibliographique sur la première traduction française de la Confession helvétique de 1566.

La seconde Confession helvétique, rédigée en latin et traduite en allemand par H. Bullinger, fut adoptée par la plupart des Eglises réformées de la Suisse en février 1566 et publiée à Zurich dans les deux langues originales avec une préface ou épître, due à la plume de Josias Simler, gendre de Bullinger [1], et datée du 1er mars 1566.

Théodore de Bèze qui, comme délégué de l'Eglise de Genève, avait pris une part active à l'adoption de ce symbole et s'était pour cela rendu à Zurich en février [2], passe pour être l'auteur de la version française qui parut aussitôt à Genève accompagnée de la Confession de foi des Eglises de France. Cette version, mentionnée par plusieurs historiens, paraît avoir encore été connue d'Abr. Ruchat, mort en 1750; en effet, celui-ci, en donnant comme conclusion à son *Histoire de la réformation de la Suisse* une nouvelle traduction française de la Confession de 1566, s'exprime ainsi : « Elle fut publiée d'abord en trois langues, en allemand, en latin, en français... Comme le langage français de ce temps-là est devenu bien barbare à bien des égards et inintelligible en bien des mots pour le commun

[1] J.-J. Hottinger, *Helv. Kirchen-Gesch.*, Zurich 1707, III, pag. 896.
[2] Hottinger, l. c. ibid.

des hommes, je la donnerai ici traduite de nouveau... » (Edit. Vulliemin, tome VII, pag. 103, 104.)

Peu d'années après, cette première version française était devenue introuvable, car le pasteur Elie Bertrand, chargé par le gouvernement de Berne de faire une nouvelle traduction à l'usage de leurs sujets de langue française, pouvait dire, dans la préface historique qu'il mettait en tête de sa publication et qui est datée du 30 mai 1760 : « Je n'ai jamais vû cette traduction françoise. C'est en vain que je l'ai demandée à Genève et à Lausanne. Monsieur le Professeur Vernet et Msr. le Recteur d'Apples n'ont pû me la procurer. »

Cependant, à Berne même, vingt-six ans plus tard, G.-E. de Haller, dans sa *Bibliothek der Schweizer-Geschichte* (Berne 1786, III, pag. 154), désigne très exactement le volume dont nous parlerons plus loin et ajoute : « Cette traduction est extraordinairement rare. Ruchat et Bertrand n'ont pu réussir à la voir. (Il y a ici erreur quant à Ruchat.) Mais je la possède moi-même. Le traducteur est inconnu. Il y est joint depuis la page 237 la Confession de foy des Eglises de France. »

Dès lors les historiens n'en parlent plus que comme d'un ouvrage perdu. Niemeyer, dans la préface de sa *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum* (Lipsiæ 1840, pag. LXV), donne les renseignements suivants : Neque hoc ipso anno (1566) defuit, qui eam (confessionem helv.) in linguam gallicam transferret; quem laborem cum Beza ab Hallero, Eschero aliisque suscepisse dicatur, Senebierum, quem quam accuratissime de eius scriptis in historia literaria Genevensi egisse constat, de illa interpretatione ne verbum quidem dixisse miror. Hallerus eam Genevæ anno 1566, « de l'imprimerie de François Perrier (leg. Perrin) pour Jean Durant, » pag. 280, form. 8 prodiisse affirmat, sed totus, quo insignata est hæc interpretatio, titulus neque ab eo neque ab Eschero indicatus est. » Il faut relever ici une erreur : Haller, comme nous venons de le voir, n'attribue point cette version à Bèze, il déclare au contraire, que « le traducteur est inconnu. »

M. L. Thomas, dans son ouvrage sur la Confession helvétique

(Genève 1853, pag. 149), dit : « Il paraît qne la traduction française de de Bèze est définitivement perdue; » et il cite à l'appui, sans nommer E. Bertrand, les recherches infructueuses mentionnées plus haut. Tout récemment encore, dans un article sur les Confessions helvétiques[1], M. Fr. Chaponnière affirme que la première version française est « aujourd'hui perdue. »

Cette allégation n'est plus exacte ; la version française de 1566 vient heureusement d'être retrouvée. Elle fait partie d'un volume dans lequel elle est reliée avec la traduction française d'un écrit sur la Sainte-Cène par les théologiens de l'université de Heidelberg, imprimée comme elle à Genève chez François Perrin, 1566. Je dois ce volume à la généreuse bienveillance de M. l'ancien pasteur Henriquet qui l'a rapporté de Sainte-Foy.

La publication qui nous intéresse forme la première et la plus petite partie du volume qui est d'un format in-8. Elle se compose : *a*) De 12 feuillets non paginés, renfermant : 1° le titre; 2° l'épître de Simler; 3° un « Indice contenant le sommaire des poincts traittez en ce livre. » *b*) De 280 pages numérotées où se trouve d'abord la Confession helvétique sans l'édit des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose et le symbole de Damase qui la précèdent ordinairement dans les éditions suisses officielles latines, allemandes et même françaises; ensuite la « Confession de foy faite d'un commun accord par les François qui désirent vivre selon la pureté de l'Evangile de nostre Seigneur Jésus-Christ, » précédée de l'épître « au Roy. »

Voici le titre complet de l'ouvrage :

[1] *Encycl. des sciences relig.*, par Lichtenberger, Paris 1879, tome VI, pag. 155. M. Chaponnière commet deux légères inexactitudes qu'il convient de signaler. Il place la version de Ruchat après celle de Bertrand, ce qui est vrai de la publication, mais non de la rédaction. Bertrand déclare lui-même s'être servi du travail de Ruchat. Puis il indique Lausanne comme lieu de la publication de la version de Bertrand, tandis que celle-ci a paru à Berne « de l'imprimerie de Leurs Excellences. »

Confeſsion & ſimple exposition de la vraye

Foy & articles catholiques de la pure religion Chreſtienne, faite d'vn commun accord par les Miniſtres de l'Egliſe de Ieſus Chriſt, qui ſont en Suiſſe : aſſauoir, à Zurich, Berne, Schaphouſe, Saintgal, Couere des Ghriſons et leurs alliez ; item, à Meylhouſe, & Bienne, auſquels ſe ſont conioints les Miniſtres de l'Egliſe de Geneue : miſe en lumiere, pour teſmoigner à tous fideles qu'ils perſiſtent en l'vnité de la vraye & ancienne Egliſe Chreſtienne, & qu'ils ne ſont point ſemeurs d'aucune nouuelle ou erronnee doctrine, & par cōſequent auſsi n'ont rien de cōmun auec ſectes ni hereſies quelconques. Laquelle Confeſsion de Foy ils publient maintenant expreſſement, afin que tous hommes craignans Dieu en puiſſent iuger.

Item, la Confeſsion de Foy des Egliſes de France, preſentee au Roy treſ-Chreſtien, pour monſtrer qu'elles ſont de meſme opinion & vnion que celles-ci.

ROM. X.

On croit de cœur à iuſtice, & de bouche on fait confeſſion à ſalut.

A GENEVE,

De l'Imprimerie de François Perrin,

Pour Iean Durant.

M. D. LXVI.

L'impression est fort belle, d'une remarquable netteté, le papier de bonne qualité, l'état de conservation excellent.

La reliure a été faite immédiatement après l'impression, comme le prouve cette note écrite à la main sur la couverture même, en-dedans :

Cest a Pierre du Buysson Maistre descole de petis enfans et châtre de St. Pierre a Geneve. 1566 le 28 May.

Suit la signature avec un paraphe très compliqué et plus bas de nouveau le nom et prénom du professeur, accompagnés de leur traduction hébraïque au-dessous :

buysson pierre

סִנֵּה אֶבֶן

L'épître de Simler étant datée du 1er mars, il résulte de cette curieuse note qu'en moins de trois mois la Confession helvétique a été traduite en français, imprimée, reliée et répandue dans le public. L'ouvrage, relié avec elle et daté aussi de 1566, prouve d'ailleurs que les presses de Fr. Perrin n'étaient pas, en ce moment, exclusivement consacrées à ce travail.

C.-O. VIGUET.

Lausanne, le 11 novembre 1879.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Kautzsch. — Jean Buxtorf le père[1].

Le 13 septembre dernier il y avait deux cent cinquante ans que mourut à Bâle le grand hébraïsant Jean Buxtorf, premier de ce nom. Né l'année de la mort de Calvin, 1564, dans une petite ville de la Westphalie, il fut emporté par la peste en 1629.

Le titulaire actuel de la chaire d'hébreu à l'université de Bâle, M. Kautzsch[2], a pensé avec raison que cet anniversaire ne devait pas passer inaperçu pour l'établissement académique auquel Buxtorf avait été attaché pendant quarante ans et dont il a contribué dans une large mesure à augmenter et à étendre la réputation. Il a donc choisi la vie et les travaux de ce savant pour sujet du discours qu'il avait à faire, en qualité de recteur, lors de la dernière séance solennelle du corps universitaire. Son discours, d'un intérêt plus que local, et reposant sur des études très consciencieuses, méritait pleinement de ne pas rester en portefeuille.

Buxtorf n'a pas été un grand homme pour son siècle seulement, et pour les hommes de la génération suivante. Ce n'est pas un simple intérêt historique qui s'attache à sa personne. Combien y en a-t-il, dans la république des lettres, « qui puissent se glo-

[1] *Johannes Buxtorf der Ältere.* Rectorats-Rede gehalten am 4 Nov. 1879 in der Aula des Museums zu Basel, von E. Kautzsch, ord. Prof. de Theol. Basel, C. Detloff's Buchhandlung, 1879, 45 pages.

[2] Comp. *Revue de théol. et de phil.* XIIe année, 1879, pag. 87. — Nous apprenons que M. le prof. Kautzsch va quitter Bâle pour Tubingue, où il est appelé à remplacer feu le prof. Diestel.

rifier, au même titre que lui, d'avoir été indispensables par leurs ouvrages deux siècles et demi durant? » Il faut donc savoir gré à M. Kautzsch d'avoir fait revivre à nos yeux cet infatigable travailleur. On ne peut regretter qu'une chose, c'est que les sources auxquelles il a eu accès ne lui aient pas permis de nous faire pénétrer encore davantage dans l'intimité d'un homme qui fut un noble caractère en même temps qu'un érudit de premier ordre.

Sur plus d'un point, du moins, elles l'ont mis en mesure de rectifier et de compléter les renseignements biographiques que l'on possédait sur son héros, et que les auteurs se sont transmis de main en main, parfois les yeux fermés. C'est ainsi que des lettres qui avaient échappé à l'attention de M. Schnedermann (voir *Revue de théol. et de phil.*, 1879, pag. 192) et dont M. Kautzsch communique la substance, nous font connaître plus exactement les relations personnelles qui ont existé entre Buxtorf le père et Louis Cappel, le futur antagoniste de son fils. Ces mêmes sources, soit manuscrites soit imprimées, qui ont fourni à M. Kautzsch quelques traits nouveaux à ajouter au portrait traditionnel du célèbre hébraïsant, lui ont fourni aussi plus d'un détail curieux servant à illustrer les mœurs, les usages, les institutions d'une cité protestante et universitaire au commencement du XVIIe siècle. S'il est des lecteurs, membres du corps enseignant, qui croient avoir sujet de se plaindre de la position qui leur est faite, qui aient à gémir, par exemple, de la modicité de leur traitement, ils trouveront peut-être de quoi se consoler en voyant où en étaient logés, sous ce rapport, des hommes de la valeur de Buxtorf et de son correspondant Erpénius, le fameux arabisant de Leyde.

Ce qui n'est pas moins intéressant que la partie biographique, ce sont les pages consacrées à l'appréciation de l'œuvre de Buxtorf. Sans entrer dans des développements que lui interdisait l'auditoire en majorité non hébraïsant auquel son discours était destiné, l'auteur passe successivement en revue les diverses classes d'ouvrages dans lesquels Buxtorf a déposé le fruit de ses huit à dix heures de travail journalier. Il les caractérise en quelques mots, en montre l'importance, et justifie la place d'honneur qui est assignée à cet initiateur dans l'histoire des études bibliques et rabbiniques. Ajoutons qu'une note étendue (pag. 34-36) vient

mettre fin, il faut du moins l'espérer, à la confusion qui a régné trop longtemps dans les manuels bibliographiques au sujet des premières éditions des différentes lexiques publiés par Buxtorf.

Une question se pose tout naturellement en présence d'une vie qui s'est dépensée en des travaux aussi gigantesques, à la fois si arides et si féconds. Quel a été le ressort qui l'a fait agir? Par quelle pensée était dominée toute cette activité?

Est-ce simplement l'intérêt philologique qui a soutenu Buxtorf pendant ces quarante années d'incessant labeur, qui l'a inspiré jusqu'à la veille de sa mort, alors que, déjà atteint de la peste, il se relevait à trois heures du matin pour compléter dans sa grande Concordance l'article relatif au nom d'*Adonaï?* Non, c'est un intérêt éminemment théologique, ou plus exactement, c'est un double intérêt, à la fois apologétique et polémique. Il s'agissait pour lui, d'une part, d'établir l'intégrité du texte massorétique, afin de donner ainsi un fondement inébranlable, pensait-il, à l'autorité souveraine, littérale, de l'Ecriture-Sainte. Hors de là il n'y avait, à ses yeux, ni foi certaine, ni église chrétienne, ni théologie véritable. D'autre part, il avait à cœur de convaincre, si possible, les juifs talmudistes de la fausseté de leur prétention à être les dépositaires de la vraie religion et de contribuer à leur conversion au christianisme.

Il est sans doute facile, aujourd'hui, après une expérience de plus de deux siècles, de critiquer le moyen par lequel Buxtorf se flattait de pouvoir amener les Juifs à reconnaître leurs erreurs pour embrasser la foi chrétienne. Il n'est pas difficile, non plus, de voir l'étrange contradiction dans laquelle il s'impliquait en traitant d'absurdes, en livrant même au ridicule les doctrines et les préceptes de cette tradition juive qui était, pour lui, inviolable et sacrée dès qu'il s'agissait de s'en faire une arme pour défendre le texte reçu, de l'invoquer à l'appui de l'infaillibilité de la lettre de l'Ancien Testament. Quiconque a quelque teinture de la science théologique moderne sait aussi à quoi s'en tenir au sujet de l'autorité que Buxtorf croyait devoir attribuer pour la foi du chrétien à la lettre de la Bible, voire même aux points-voyelles. Mais le rigide théologien du XVIIe siècle est en droit d'exiger que, pour le juger, on se place au point de vue du temps où il a

vécu et du milieu intellectuel où il s'est développé. D'ailleurs, comme M. Kautzch le remarque avec raison, « autant il est certain que des idées faisant époque (comme ce fut le cas du principe scripturaire) doivent nécessairement être poussées à l'extrême avant que, du conflit qui en résulte avec les opinions contraires, puisse se dégager une vérité nouvelle et supérieure, autant il est vrai que ce ne sont pas les esprits les plus bornés d'une époque qui ont le courage de tirer ces conséquences extrêmes » et de consacrer leur vie à les soutenir. C'est cette conséquence avec lui-même et avec son point de vue théologique qui, indépendamment du mérite intrinsèque de ses travaux, a valu à Buxtorf l'immense crédit dont il jouissait auprès de ses contemporains. Combien, en revanche, ne paraissent pas faibles, auprès de lui, tant de théologiens de l'âge subséquent, qui étaient assez inconséquents pour accorder au hasard et à l'arbitraire une influence plus ou moins considérable sur la transmission du texte biblique, tout en continuant à professer en principe le dogme orthodoxe touchant l'Ecriture sainte!

La théologie de Buxtorf n'est plus la nôtre. La science théologique ne lui en a pas moins les plus grandes obligations. Et tout comme il a terminé littéralement sa carrière au nom de « Dieu, » cette carrière tout entière a eu pour but la gloire de Dieu et de son Christ. H. V.

RODOLPHE RÜETSCHI. — QUEL EST LE PRINCIPE DU PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE[1]?

Il peut sembler étrange qu'une société de pasteurs protestants, dans un pays qui professe depuis plus de trois siècles le protestantisme, juge nécessaire de mettre à l'ordre du jour d'une de ses assemblées générales une question comme celle que nous venons de transcrire. Pourquoi, dira-t-on, ne pas choisir un sujet

[1] *Welches ist das Princip des evangelischen Protestantismus?* Referat für die Jahresversammlung der Predigergesellschaft des Kantons Bern in Thun, den 23. September 1879. Von Rud. Rüetschi, Pfarrer in Reutigen. — Bern, Stämpfli'sche Buchdruckerei, 1879. 85 pages in-8. (Se vend à la librairie Fiala, à Berne.)

de discussion plus actuel ? Le principe du protestantisme évangélique ! Est-ce donc là une question qui puisse encore faire *question ?*

Oui certes, et plus que jamais. Actuel, ce sujet le sera tant que le protestantisme n'aura pas trouvé à son principe une formule, à la fois assez étroite pour le distinguer foncièrement de tout ce qui n'est pas lui, assez large pour que les protestants de toute dénomination puissent y retrouver l'expression de ce qui leur est essentiellement commun. Les formules, sans doute, n'ont pas manqué jusqu'ici, mais *la* formule, on en est encore à la chercher. C'est en effet, comme le dit quelque part Vinet, une chose bien digne de remarque : tandis que « le catholicisme, dont l'acte de naissance est d'ailleurs perdu, avoue dès l'entrée son principe en l'érigeant en dogme, le protestantisme ne se connaît lui-même qu'après coup, il ne découvre son principe qu'après l'avoir appliqué. » Encore ne le fait-il que « bien lentement et comme à contre cœur. Aujourd'hui même il n'a pas encore toute la philosophie de ses actes, toute la conscience de son principe. » Cet *aujourd'hui* d'il y a tantôt quarante ans dure toujours, il ne s'est pas encore transformé pour nous en un *hier*.

Soyons juste, cependant ; depuis que Vinet qui, lui, avait conscience de son protestantisme, a écrit ces mots, plus d'un pas a été fait. Et s'il est vrai de dire qu'à l'heure qu'il est, le protestantisme, à en juger par la pratique générale, n'a pas encore entièrement compris son propre principe, s'il est vrai de dire que la grande majorité de ses adeptes semble ne pas se douter de plusieurs des conséquences les plus élémentaires qui en découlent, il est certain que de nombreux efforts ont été tentés depuis lors en vue de saisir ce principe, théoriquement du moins, dans toute son originalité et sa profondeur. L'histoire des origines de la Réforme a été explorée tout de nouveau et dans tous les sens. Celle des sectes et dénominations protestantes est devenue l'objet d'études approfondies. En particulier, on a cherché à se rendre un compte exact de ce qui constitue proprement la différence entre les deux grandes communions protestantes, cet « esprit différent » dont parlait Luther à Marbourg. D'autre part, l'ennemi héréditaire de par delà les monts a jeté son dernier

masque et tiré la dernière conséquence de son principe à lui. Comment tout cela ne pousserait-il pas, comment ne contribuerait-il pas à dégager toujours plus nettement le principe fondamental, caractéristique du protestantisme et à le mettre toujours mieux en lumière ?

Une chose est sûre, c'est que le sentiment de l'insuffisance des formules généralement accréditées jusqu'à ce jour s'empare de plus en plus des esprits qui réfléchissent. Où est-il, aujourd'hui, celui qui s'imaginerait avoir prononcé le dernier mot de la sagesse en ressassant la banale formule : le protestantisme c'est le libre examen? Ou qui penserait avoir été réellement au fond des choses en disant que le principe du protestantisme se réduit à ceci : la Bible, toute la Bible, et rien que la Bible ? Même la formule devenue traditionnelle dans la théologie protestante, celle d'un double principe, l'un formel, l'autre matériel, combien de bons protestants qui n'en sont plus qu'à moité satisfaits ? Celui-ci voudrait la compléter par un troisième principe, en ajoutant aux deux principes scripturaire et sotériologique un principe ecclésiologique. Celui-là estime qu'on devrait s'en tenir au seul principe de la justification par la foi. Tel autre cherche à ramener tant bien que mal la dualité à l'unité sans supprimer l'un des deux termes. D'autres encore ne voient pas le moyen de sortir de la dualité des principes, mais ils proposent de les formuler autrement. Inutile d'entrer dans plus de détails et de citer des noms. On le voit, la théologie protestante, en Allemagne surtout, est plus que jamais en travail, et la question de savoir quel est le principe du protestantisme n'est rien moins qu'une question oiseuse. Bien loin donc de trouver étonnant que la société pastorale bernoise ait mis ce sujet à son ordre du jour, il faut plutôt la féliciter de ce que, à côté des questions pratiques, qui, d'ordinaire, défrayent les réunions de ce genre, elle ne craint pas d'aborder de front des questions de principes comme celle-là.

L'auteur du rapport (imprimé d'avance, pour servir de base à la discussion) est M. Rüetschi fils, pasteur à Reutigen, le même qui a remporté récemment le prix de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, ensuite d'un mémoire historique et critique sur le dogme ecclésiastique de l'innocence et de

la chute. (Voir notre *Revue* de septembre 1879, page 503.) On nous saura gré de donner ici un aperçu de cet intéressant rapport. L'auteur nous a facilité la tâche en résumant son travail en une vingtaine de thèses, qui serviront de fil directeur à notre analyse.

I

M. Rüetschi commence par soumettre à une critique serrée la manière traditionnelle de formuler le principe protestant, celle qui consiste à poser deux principes, l'un *formel* (l'Ecriture Sainte), l'autre *matériel* (la justification par la foi). Scientifiquement, cette tradition théologique ne peut pas se soutenir.

En effet, à ne l'envisager d'abord que d'une manière générale, cette formulation prête le flanc à une triple critique : 1° elle est incorrecte au point de vue logique, le *principe* d'un phénomène ne pouvant être qu'un. On se borne à juxtaposer les deux « principes, » sans avoir jamais réussi à les ramener à une unité supérieure. 2° Elle n'est guère plus correcte dogmatiquement et n'a pas même pour elle le témoignage de l'histoire. L'ancienne dogmatique protestante parlait bien de certains *articuli fundamentales*, et la Formule de concorde appelle celui de la justification *articulus præcipuus*. Mais, pour les réformés, celui de la prédestination n'était-il pas tout aussi capital ? Et nos anciens dogmaticiens ont-ils jamais songé à ériger l'un ou l'autre de ces *loci* en « principe? » Seule l'Ecriture Sainte est désignée par tels ou tels d'entre eux comme *principium* religieux. En réalité cette coordination devenue traditionnelle, d'un principe formel et d'un principe matériel, est beaucoup plus récente qu'on ne le pense. Elle ne date que du commencement de notre siècle, et c'est grâce au dogmaticien Twesten qu'elle est devenue une monnaie courante dans notre théologie. 3° Elle a le grand tort d'être trop étroitement ecclésiastique et trop spécifiquement dogmatique. Elle explique bien, à la rigueur, comment s'est formé le système doctrinal du protestantisme, mais ce qu'elle n'explique pas ce sont toutes les autres manifestations de la vie protestante, dans les domaines du culte et de l'art, de la politique et de la vie sociale, de la science et de la littérature.

Si de ces considérations générales nous passons à l'examen de chacun des deux principes pris séparément, nous ne tarderons pas à nous convaincre que le principe dit *formel*, c'est-à-dire le principe *scripturaire*, n'est plus soutenable comme principe fondamental du protestantisme. En effet, l'Ecriture comme telle n'est pas un principe. Elle est si peu le principe de la religion chrétienne, qu'elle en est bien plutôt un produit. Ce qui a donné naissance à l'Eglise chrétienne, ce qui en est « la raison suffisante, » c'est, non pas l'*Ecriture*, mais la *révélation*, à laquelle celle-ci ne fait que rendre témoignage. Or, si l'Ecriture n'est pas le principe du christianisme, elle ne saurait être davantage celui du protestantisme. Elle ne peut être envisagée comme tel que si l'on entend par principe, non pas la raison suffisante de l'existence du protestantisme, mais une norme servant à régler, soit positivement soit négativement, son existence. C'est bien là le service que l'Ecriture a rendu au protestantisme naissant. Par son moyen, le protestantisme a acquis, et comme découvert de nouveau, la connaissance historique, objective, du christianisme primitif. Et à ce titre elle a servi de base à la formation des Eglises protestantes, en fournissant, d'une part, des armes contre une tradition ecclésiastique profondément altérée, et, de l'autre, en devenant la source vivifiante et la norme régulatrice d'une foi nouvelle et d'une nouvelle vie. Or, ce rôle-là, l'Ecriture le conserve encore au sein du protestantisme d'aujourd'hui. Quant à l'élever au rang d'un *principe religieux*, quant à l'ériger d'une manière exclusive en source de connaissance de toute vérité religieuse et en autorité absolue pour la foi et la vie, ce n'était possible qu'aussi longtemps que l'Ecriture était purement et simplement identifiée avec la Parole de Dieu. Aujourd'hui que cette conception de l'Ecriture est abandonnée, et elle l'est par les théologiens les plus conservateurs, aujourd'hui que, bon gré mal gré, on en est venu à envisager la Bible comme un produit historique, ayant un caractère humain, faire de l'*Ecriture* le principe même du protestantisme, ce serait se mettre en contradiction avec le protestantisme lui-même, qui entend ne relever que de la seule *Parole de Dieu*. D'ailleurs, les réformateurs eux-mêmes, et Luther le tout premier, ont déjà établi de fait cette distinction essentielle, bien

qu'ils ne l'aient pas définie d'une manière claire et nette, ni appliquée d'une manière conséquente. L'Ecriture en tant que *principium cognoscendi*, en tant que « source et norme, » conserve donc pour nous une valeur sans pareille. Seulement, le principe scripturaire ainsi entendu, loin d'être de nature *formelle*, comme on a l'habitude de le caractériser, est bien plutôt, lui, un principe *matériel*. Quel est, en effet, le rôle de l'Ecriture? N'est-ce pas de nous faire connaître, de la manière la plus pure, la plus authentique possible, le *contenu* de la piété chrétienne ou de la révélation de Dieu en Jésus-Christ?

Pas plus que l'ancien principe scripturaire, le principe dit de la foi ne peut être considéré comme une expression scientifique adéquate de la conscience chrétienne protestante. Remarquez d'abord que la *justification par la foi seule* n'a de signification vraiment principielle que dans le protestantisme luthérien. Le protestantisme réformé est parti de prémisses en partie différentes. Sans doute, il attache, lui aussi, une haute importance à cette doctrine, mais en somme il se montre moins préoccupé de l'intérêt subjectif, anthropologique et mystique; son point de vue est plus objectif, c'est-à-dire, d'une part, plus théologique, de l'autre plus éthique et plus social. La gloire de Dieu passe, pour lui, avant la satisfaction du besoin de salut. Au point de vue réformé, la formule devrait en tout cas être complétée, et il serait plus exact de parler, d'après Eph. II, 8, du principe du *salut par grâce par le moyen de la foi*. Dans sa forme reçue, le principe dit matériel est donc trop exclusivement confessionnel pour qu'on puisse le considérer comme principe fondamental du protestantisme dans sa totalité. Mais il est de plus, dans son contenu, trop subjectif et trop exclusivement religieux. Cette exclusivité dérive du caractère particulier que les circonstances historiques ont imprimé à la réformation luthérienne. Elle tient à sa tendance spécifiquement antijudaïque, et s'explique en particulier par la personnalité même de Luther. Pour que ce principe paulinien et luthérien de la foi ne dégénère pas en un subjectivisme antinomien et individualiste (au sens fâcheux du mot) ou bien en une foi d'autorité sans vie, soit juridique soit dogmatique, il lui faut un complément objectif et éthique. Ce complément d'où lui viendra-t-il?

D'une part, des éléments scripturaires qui ne sont pas spécifiquement pauliniens ; de l'autre, des Eglises de la réformation qui ne sont pas spécifiquement luthériennes. En s'élargissant de la sorte, et en remontant de la notion essentiellement dogmatique et théorique de la foi à la foi éminemment pratique, morale, individuelle que Jésus posait comme condition de l'entrée dans le royaume des cieux, le principe dit de la foi se transforme en celui de la conviction libre et personnelle ou, en d'autres termes, en celui de l'*individualité religieuse*. La foi ainsi entendue (comme fides *qua* creditur, et non *quae* creditur) est la forme subjective ou le moyen par lequel le chrétien acquiert le salut objectif. Elle désigne la voie par laquelle la révélation de Dieu en Jésus-Christ devient la propriété personnelle du fidèle. C'est dire que, contrairement à la terminologie consacrée, ce principe, à le bien prendre, est de nature *formelle* plutôt que matérielle.

L'étude critique, en regard des faits, nous amène par conséquent à intervertir le rapport qu'on est convenu d'établir entre les deux principes traditionnels, et à les concevoir l'un et l'autre d'une manière qui diffère assez sensiblement de la conception ordinaire, mais sans sacrifier pour cela ce qui fait la substance de chacun d'eux.

II

Passant de la partie négative ou critique de son étude à la partie dogmatique ou positive, M. Rüetschi insiste tout d'abord sur la nécessité de distinguer deux choses dans le protestantisme. Ce mot, en effet, est pris dans deux acceptions différentes. Tantôt, par protestantisme, on entend désigner une certaine forme historique sous laquelle apparaît le christianisme ou, si l'on veut, la piété chrétienne protestante telle qu'elle a trouvé son expression dans les diverses Eglises confessionnelles, dans leur culte et leur dogme, et telle qu'elle vit dans la conscience religieuse de chaque chrétien protestant. Tantôt, lorsqu'on parle du protestantisme, on a plutôt en vue l'idée, le principe qui est à la base de cet ensemble de manifestations historiques. D'une part, il y a ce qu'on pourrait appeler le protestantisme *idéel*, c'est-à-dire une certaine forme

psychologique subjective dans laquelle peut se réaliser un contenu religieux donné; de l'autre, le protestantisme *historique* ou le contenu objectif de la piété chrétienne protestante comme tel. En d'autres termes, et plus simplement, dans le *christianisme protestant* il convient de distinguer entre *le contenu chrétien* et *la forme* (ou la méthode) *protestante*. Tant qu'on ne fera pas cette différence, on ne sortira pas de la confusion qui se produit toutes les fois qu'on vient à parler du principe du protestantisme.

Envisageons donc, en première ligne, le protestantisme par son côté *formel*, comme méthode, comme *principe psychologique*. Etre protestant veut dire être chrétien d'une certaine manière et ne vouloir être chrétien que de cette manière-là, savoir par une appropriation individuelle du contenu religieux du christianisme. Le protestantisme, en tant que protestantisme, repose donc tout entier sur *le principe de la libre détermination personnelle*. « Rien n'est *pour* l'homme qui ne soit *par* l'homme lui-même. » Ainsi le salut, ou en d'autres termes l'obtention du souverain bien et la réalisation du but suprême de la vie, n'est possible pour l'homme que pour autant qu'il se l'approprie par une détermination libre et personnelle. A ce point de vue, le protestantisme est, d'un côté, une protestation contre toute médiation purement extérieure du salut, de l'autre, une émancipation du sujet de toute autorité purement extérieure. Mais quoi ? proclamer ainsi l'indépendance de la conscience, ériger l'individualité en principe, n'est-ce pas ouvrir la porte à un subjectivisme absolu ? Cette conséquence ne serait à craindre que dans le cas où ce principe, tout formel de sa nature, viendrait à être appliqué d'une manière abstraite, c'est-à-dire abstraction faite du contenu rellgieux auquel il doit servir. Or le protestantisme rejette l'autorité extérieure pourquoi ? Est-ce pour ne plus laisser subsister aucune autorité au-dessus du bon plaisir subjectif? Non, mais bien plutôt pour recouvrer en Dieu l'autorité suprême dans toute sa pureté et dans toute son énergie. De même, s'il repousse toute médiation extérieure du salut, est-ce par indifférence pour le salut ? Bien au contraire, c'est dans l'intérêt d'une appropriation du salut d'autant plus pure et plus entière. Pour le protestantisme religieux, en effet, le *droit* de la libre détermination au salut implique toujours,

du même coup, le *devoir* de s'y déterminer par soi-même. Et s'il reconnaît en Dieu le souverain *bien*, il le reconnaît par le fait comme le *but* suprême, tant pour les individus que pour la société. Il demande donc à tout homme de chercher lui-même la vérité et de se déterminer pour elle, et en faisant cela il compte avec assurance sur ce que l'homme ne saurait, à la longue, fermer son cœur à la puissance de la divine vérité; il croit fermement avec Tertullien à l'*anima naturaliter christiana*. Ainsi, ce qui constitue le caractère distintif du protestantisme, c'est qu'il proclame le principe de l'individualité religieuse. D'où il résulte que l'essence du protestantisme (le protestantisme idéel) consiste dans la conception spécifiquement *morale* de la religion, par opposition à une conception magique ou naturaliste et à une conception légale et autoritaire. Par conséquent, le protestantisme historique pourra se définir en deux mots : le *christianisme éthique;* ou bien, si l'on se place au point de vue pédagogique, on dira que le protestantisme est le *christianisme de l'âge mûr* ou de la « majorité » religieuse. Par lui les individus ont été émancipés de la tutelle de l'Eglise et, du même coup, rendus personnellement responsables de leur salut. Par lui, aussi, les peuples ont été affranchis de la pression qu'exerçait sur eux l'uniformité romaine; le génie des diverses nations a été rendu à lui-même et a pu commencer à recouvrer son autonomie morale. Par lui, enfin, non seulement l'Eglise, mais la vie morale dans toutes les sphères, dans la famille, l'Etat et la société, toute la manière d'apprécier le monde et la vie, ont changé de nature et pris un caractère tout nouveau, en rapport avec les droits et les devoirs de l'individualité religieuse.

Après avoir envisagé le protestantisme comme *forme psychologique*, en tant qu'il se caractérise par le *principe formel* de l'individualisme ou de la libre détermination, voyons ce qui en est du *contenu religieux* du protestantisme. Le protestantisme historique n'est pas, ne prétend pas être une *religion* à part; aussi n'a-t-il pas de principe *religieux* particulier. Il n'est que l'application à un contenu religieux donné, savoir au *christianisme*, du principe formel qui lui est propre. Par conséquent *son principe religieux ne diffère en rien du principe chrétien lui-même.*

Nous prétendons seulement, en tant que protestants, approcher davantage du christianisme idéal, véritable. Le caractère distinctif du protestantisme historique, en tant que christianisme protestant, consiste simplement dans la tendance à saisir toujours plus purement, et à conserver sans cesse dans sa pureté, le principe chrétien tel qu'il est objectivement donné. Dans ce sens, le protestantisme peut être caractérisé, *positivement*, comme l'énergie déployée par l'esprit chrétien en vue de se maintenir et de se développer dans sa pureté native sur la base historique de l'Evangile (c'est là l'élément *évangélique* dans le protestantisme évangélique); *négativement*, comme la protestation de l'esprit chrétien contre toute prétention à identifier telle ou telle forme, telle ou telle réalisation historique du principe chrétien avec ce principe lui-même ou avec l'idée chrétienne (c'est ce qu'il y a de *protestant* dans le protestantisme évangélique). Cette double tendance ne s'est pas manifestée seulement lors de la réformation du XVIe siècle, elle s'était déjà produite à mainte reprise au sein de l'Eglise catholique, mais elle a fait victorieusement explosion avec Luther et Zwingli, et il faut qu'elle se manifeste, qu'elle s'accentue de plus en plus au sein des Eglises évangéliques. *Ecclesia semper reformari debet* : comment l'Eglise protestante pourrait-elle jamais oublier ce vieil adage ?

Mais ce principe chrétien que le protestantisme aspire à saisir et à maintenir dans toute sa pureté, quel est-il ? On entend souvent dire de nos jours, et de différents côtés : Le principe du christianisme n'est autre que Christ lui-même. C'est ce qu'on appelle *das Christusprinzip* [1]. En un certain sens, cette formule est très acceptable ; elle se recommande par son extrême simplicité. Mais est-elle réellement suffisante ? A supposer qu'elle le soit pour l'usage populaire et au point de vue purement religieux, elle ne l'est décidément pas au point de vue scientifique. A ce point de vue, il est impossible de ne pas distinguer entre le *principe* chrétien comme tel et Jésus-Christ comme *personne*, entre

[1] Dans la discussion qui s'est engagée dans l'assemblée pastorale de Thoune, le premier opinant à proposé de formuler comme suit le principe du protestantisme : *Christ, objectivement attesté par l'Ecriture, subjectivement saisi par la foi.*

l'abstrait et le concret. Assurément, Jésus-Christ est le porteur de ce principe ; le principe s'incarne, se personnifie en lui. Pour notre foi, personne et principe sont inséparables, mais pour notre pensée ce sont choses distinctes ; car enfin, Jésus est avant tout une personne et non pas « un principe. » Ce qu'il nous faut aujourd'hui, ce n'est pas un Jésus érigé en principe abstrait, il y a longtemps que la dogmatique s'est chargée de cette besogne ; ce dont nous avons surtout besoin, c'est que ce Christ dogmatique, abstrait et sans vie, redevienne une personne vivante, un caractère historique. Cette vivification de la figure personnelle de Jésus sera plus profitable à notre piété protestante que ne le serait une nouvelle christologie dogmatique. Ce sera le meilleur moyen de rendre concret et vivant pour nous le contenu religieux de cette individualité, *le principe religieux de Jésus-Christ.*

Quel est donc ce principe ? Il peut se résumer *a*) par son côté individuel et religieux, dans la *relation filiale de l'homme à Dieu ; b*) par son côté social et moral, dans le *règne de Dieu.* Il serait superflu de démontrer que ce sont bien là les idées fondamentales de l'Evangile de Jésus et que ces idées avaient pris corps en sa personne. Mais ce qu'il importe de faire ressortir c'est le rapport qui existe entre elles et le principe protestant. Qu'est-ce que la qualité d'enfant de Dieu, la relation filiale de l'homme avec Dieu, sinon l'accord entre une absolue *dépendance* vis-à-vis de Dieu et le plus haut degré de *liberté* en Dieu ? Relation qui a pour base l'*amour de Dieu* (au sens subjectif et au sens objectif) et appelle par conséquent l'homme à faire acte de libre détermination. Et le règne de Dieu, cet organisme moral formé de tous ceux qui, individuellement, sont unis à Dieu comme ses enfants, qu'est-il sinon l'accord de la plus grande *liberté individuelle* avec l'*ordre social* le plus accompli ? Communion qui a pour fondement l'*amour du prochain* et ne peut également se réaliser que par le moyen de la libre volonté de tous et d'un chacun. Puis donc que ces idées fondamentales de l'Evangile ne peuvent, en tant qu'idées éminemment morales, être réalisées que par voie morale, avec le concours de ce qu'il y a dans l'homme de plus individuel, il en résulte que le principe matériel *chrétien* se rencontre avec le principe formel *protestant,* ou plutôt qu'il l'appelle, qu'il ne peut se pas-

ser de lui. Et ainsi le *protestantisme* se trouve n'être en définitive qu'*une conséquence de la piété chrétienne* bien entendue. Ce que le protestantisme exige et s'efforce de réaliser n'est pas autre chose que ce que Jésus lui-même ne cessait de requérir. Lui le tout premier a fait pour chacun de la religion et de la moralité une affaire de la conscience et du cœur, il a posé en principe que rien de ce qui est extérieur à l'homme ne saurait déterminer sa valeur religieuse, mais uniquement son propre état intérieur, la relation qu'il établit lui-même entre sa personne et Dieu. On peut donc dire que *Jésus a été en quelque sorte le premier protestant*, et que le protestantisme historique n'a fait que recueillir sa succession.

Mais il s'en faut, et de beaucoup, que le but soit atteint et que la tâche du protestantisme soit remplie. Elle ne le sera que lorsque le règne de Dieu sera accompli. Tant qu'il naîtra des hommes ayant à passer par une nouvelle naissance spirituelle pour devenir à leur tour enfants de Dieu, le protestantisme aura une œuvre à faire. C'est dire qu'à vues humaines, il a devant lui une carrière indéfinie. D'ailleurs, dans notre peuple protestant, disons mieux, dans chacun de nous, que de restes de catholicisme ! Que d'idées foncièrement protestantes, élémentaires même au point de vue protestant, liberté de croyance, liberté de conscience, etc., qui n'ont pu se faire accepter que tout récemment, pas même encore d'une manière générale, et qui çà et là ne l'ont emporté que par des motifs qui n'avaient rien de bien religieux ! Puisse-t-on ne pas oublier, que plus les autorités extérieures viennent à faire défaut, plus la liberté individuelle a libre jeu, plus aussi devient grande la responsabilité qui résulte pour chacun de sa liberté même ! Car la liberté n'est pas le but suprême du protestantisme chrétien, elle n'est que la voie par laquelle il doit tendre à réaliser les fins religieuses et morales de l'humanité. Le type idéal de ce but à la fois divin et humain nous est objectivement donné en Jésus-Christ. Poursuivre cet idéal, travailler à la réalisation progressive, toujours plus pure et plus complète, de ce but suprême, telle est la tâche providentielle du protestantisme. S'il reste fidèle à cette tâche et s'il demeure fidèle à lui-même, c'est-à-dire, s'il consent à n'y travailler que conformément à son

principe de liberté, l'avenir lui appartient, et le protestantisme chrétien sera aussi la religion de l'avenir.

En résumé donc, le protestantisme évangélique, selon M. Rüetschi, repose bien si l'on veut sur deux « principes. » Mais l'un de ces principes, le principe matériel, n'est autre que le principe chrétien lui-même ; l'autre, le principe formel, qui est le principe caractéristique et distinctif du protestantisme, n'est que le corollaire du premier. Celui-ci ne peut se réaliser purement et pleinement qu'avec le concours de celui-là. De sorte que l'unité existe au fond de la dualité des principes.

Ceux de nos lecteurs qui connaissent un peu leur Vinet auront été frappés comme nous de la grande analogie qui existe entre cette façon de concevoir l'essence du protestantisme et celle que le penseur vaudois n'a cessé de soutenir et de développer dans ses écrits. Il est vrai que les conséquences pratiques que le pasteur bernois tire du principe protestant, par exemple quant à la constitution de l'Eglise et à la question des confessions de foi, ne s'accordent guère avec celles qu'en tirait Vinet. A cet égard, les individualistes de l'école de Vinet ne partageront pas plus les vues de M. Rüetschi que ne le feront, de leur côté, les luthériens à tous crins, en ce qui concerne le principe de la justification par la foi. Mais laissons là les théories sur l'Eglise. Ne nous arrêtons pas davantage à la définition que M. Rüetschi donne du principe matériel, aux termes dans lesquels il résume la substance religieuse et morale du christianisme ; il y aurait peut-être quelques réserves à faire à cet égard. Tenons-nous-en au principe même du protestantisme comme tel, à ce principe de l'individualité (les Allemands disent de la *subjectivité*) appliqué au contenu de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. A ce point de vue-là, combien n'est-il pas intéressant de constater que les idées exposées par un intelligent disciple de la théologie allemande moderne, les idées qu'on nous présente comme le résultat des discussions et des études historiques auxquelles se sont livrées, depuis une quarantaine d'années, quelques-unes des meilleures têtes au sein du protestantisme germanique, que ces idées, dis-je, se trouvent être à peu de chose près celles-là même qui tenaient tant à cœur au philosophe chrétien de Lausanne ! Il est vrai que Vinet

n'a pas traité la question *ex professo*, sous forme systématique, à grand renfort d'érudition historique. Aussi ses opinions sur ce sujet ne sont-elles guère connues de l'autre côté du Rhin, et en général en pays de langue allemande. Le sont-elles beaucoup mieux en terre française, et même sur les rives du Léman ?

V. R.

REVUES

Nous tenons à attirer encore une fois l'attention de nos lecteurs sur la

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG

qui paraît à Leipzig (librairie Hinrichs) sous la direction de M. le Dr Emile *Schürer*, professeur à Giessen. Cette importante publication vient d'entrer dans la cinquième année de son existence. Elle a rapidement réussi à devenir le *vademecum* indispensable des théologiens; elle rend des services inappréciables à ceux qui habitent en dehors des grands centres universitaires et qui sans elle seraient privés d'une foule de renseignements utiles. Comme elle est exclusivement consacrée à des comptes rendus bibliographiques, et qu'elle paraît tous les quinze jours, nous ne pouvons donner, dans notre Revue, le sommaire de tous ses numéros successifs. Mais un coup d'œil sur l'année écoulée (1879) fera comprendre l'intérêt qu'elle mérite d'exciter et poussera, nous l'espérons, quelques personnes dans notre pays à s'y abonner.

La *Literaturzeitung* a tout d'abord le mérite d'être le reflet fidèle de l'état actuel de la théologie. Les ouvrages d'exégèse ou d'histoire ecclésiastique sont-ils en majorité parmi les publications récentes, la *Literaturzeitung* en portera la trace. Les travaux de dogmatique font-ils défaut, on s'en apercevra en relevant le petit nombre des articles consacrés à cette discipline. Mais c'est aussi par le nombre et la diversité des collaborateurs que cette revue est un miroir de la théologie allemande. Presque tous ceux qui avaient coopéré dès la première année sont demeurés fidèles à l'entreprise, d'autres noms sont venus s'y ajouter. En 1879, nous remarquons parmi les écrivains qui ont fourni le plus d'articles : MM. *Bernhardt Weiss*, *W. Schmidt*, *Sachsse*, *Schürer*, *Baudissin*, feu *Diestel*, *Kamphausen*, *Kautzsch*, *Nestle*, *Strack*, *Harnack*, *Kattenbusch*, *Möller*, *Plitt*, *Weizsœcker*, *Kaftan*, *Thönes*, *Krauss*, *Lindenberg*, *Meier*.

Les comptes rendus sont en général brefs et souvent sévères ; on

peut rendre hommage à l'impartialité des collaborateurs et du rédacteur en chef. Du reste ce n'est pas la littérature théologique allemande qui attire seule l'attention dans la *Literaturzeitung*. Les ouvrages publiés en d'autres pays sont souvent pris en considération. En fait d'ouvrages français, nous trouvons, en 1879, des comptes rendus de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et de la *Bible annotée*[1], du Coligny de M. *Delaborde*, des ouvrages de MM. *Herminjard*, *Alex. Lombard*, *Samuel Berger*, *R. Reuss*, l'abbé *Martin*, *Bruston*, etc., ainsi que des livres de MM. *Godet* et *Lenormant*, traduits en allemand.

Un mot encore de la partie bibliographique : chaque numéro renferme la liste des publicatoins récentes, théologiques ou intéressant la théologie. Non seulement les livres, mais les articles de revues et les comptes rendus critiques sont tous mentionnés, avec une exactitude, une minutie que nous avons pu souvent contrôler. A ce point de vue, la *Literaturzeitung* est un répertoire des plus précieux et si ce tableau des publications nouvelles ne constitue pas le principal attrait du journal, il ajoute certainement beaucoup à ses mérites.

L'année 1880 nous apporte deux nouvelles revues théologiques.

L'une paraît à New-York : c'est

THE PRESBYTERIAN REVIEW

publiée sous la direction des professeurs A.-A. Hodge et C.-A. Briggs. Dans le numéro de janvier, nous trouvons les articles suivants : *Warfield*, la valeur apologétique des testaments des douze patriarches; — *Beecher*, la chronologie des rois d'Israël et de Juda; — *Briggs*, histoire de l'assemblée de Westminster d'après les documents; — *Shedd*, Hume, Huxley et les miracles; — *Baird*, les études théologiques dans les Eglises réformées de France et de la Suisse française.

La seconde revue dont nous saluons l'apparition s'appelle

ETUDES THÉOLOGIQUES WURTTEMBERGEOISES [2]

Elle est destinée avant tout à être l'organe scientifique du clergé protestant en Wurttemberg. Sans vouloir formuler strictement un

[1] Il nous sera permis de témoigner notre étonnement de ce qu'aucun des nombreux volumes de la *Bible* de M. Reuss n'a été annoncé dans la *Theologische Literaturzeitung*. Non seulement il ne leur a pas été consacré de compte rendu, mais ils n'ont pas même figuré dans la partie bibliographique. C'est une omission inexplicable.

[2] *Theologische Studien aus Württemberg*. Quatre numéros (de cinq feuilles) par an. Prix : 8 mk. — Ludwigsburg, Ad. Neubert.

programme, et tout en invitant les représentants des points de vue divers à écrire dans ses colonnes, la rédaction tient pourtant à affirmer « qu'à ses yeux, la théologie doit en fin de compte servir l'Eglise et par conséquent ne pas se séparer de la foi de l'Eglise; » et secondement : « que la science doit légitimer devant sa propre conscience les voies qu'elle suit et le but qu'elle cherche à atteindre. » La théologie pratique, ayant déjà un et même deux organes à sa disposition en Wurttemberg, sera exclue des *Studien*. La faculté de théologie protestante de Tubingue a encouragé la nouvelle entreprise, MM. Braun, Häring, Knapp, Carl Müller, Nestle ont promis leur concours à la rédaction. Celle-ci se compose de MM. *Th. Hermann* et *Paul Zeller*. Nous leur souhaitons le meilleur succès : le pays auquel ils appartiennent et pour lequel ils travaillent a déjà produit beaucoup de théologiens, et de grands théologiens.

Voici le contenu de la livraison de janvier qui vient de paraître:

Hermann : Communications relatives aux cours de dogmatique de feu le professeur Landerer. — *Demmler :* Christ et l'Essénisme. — *Löckle :* La doctrine paulinienne de la résurrection. — *Jäger :* La doctrine de la satisfaction vicaire.

La *Theologische Quartalschrift* (organe de la faculté de théologie catholique de Tubingue), dans son numéro de janvier 1880, contient un article de M. le professeur *Himpel*, consacré à l'Apologie d'Aristide, et contenant une excellente traduction, faite directement sur le texte arménien, non seulement du fragment d'apologie, mais aussi de l'autre morceau publié par les Mékhitaristes. M. Himpel mentionne à plusieurs reprises les deux articles qui ont été insérés à ce sujet, l'an passé, dans notre revue ; il analyse en particulier le travail de M. Massebieau et s'associe d'une manière générale à ses conclusions.

FAITS DIVERS

PROGRAMME DE LA SOCIÉTÉ THÉOLOGIQUE TEYLÉRIENNE A HAARLEM, POUR L'ANNÉE 1880.

Les directeurs de la *Fondation Teyler* et les membres de la *Société théologique* du même nom ont apprécié, dans leur séance du 14 novembre 1879, les cinq mémoires qui leur avaient été adressés en réponse aux questions mises au concours en 1877.

Quels sont, d'après les principes de la morale chrétienne, les rapports mutuels de l'Etat et de la société, en tenant compte de la controverse

actuelle entre les économistes? Gette question a été traitée dans un mémoire en allemand, ayant pour épigraphe : Αἱ δεύτεραί που φροντίδες κ. τ. λ. Ce travail a donné lieu à plusieurs critiques. On aurait voulu que la forme en fût plus agréable, le résumé historique moins fragmentaire, l'argumentation çà et là plus développée. On a trouvé aussi que l'auteur avait quelquefois perdu de vue le sujet spécial qui était en question, ce qui a nui à l'unité de son travail. Néanmoins le jury a été unanime pour apprécier les grands mérites de cette dissertation et il a décidé de lui décerner le prix. Le pli décacheté a révélé comme étant l'auteur du mémoire : le Dr *W. Hollenberg*, directeur du gymnase de Saarbruck.

Les quatre autres mémoires étaient d'origine hollandaise et se rapportaient au sujet suivant : *Dissertation sur l'emploi de la critique conjecturale à l'égard du texte du Nouveau Testament; en faire l'histoire, examiner la nécessité de cette critique et donner un aperçu aussi complet que possible de ses résultats les plus importants.*

Le premier mémoire (ἄριστος κριτής κ. τ. λ.), bien qu'il renfermât d'utiles contributions à l'explication du Nouveau Testament, ne pouvait prétendre à obtenir le prix. L'aperçu historique est très incomplet; dans la seconde partie, qui devait traiter de la nécessité de la critique conjecturale, l'auteur est sorti de son sujet et a laissé la question en suspens; la troisième partie, en fait de résultats importants de la critique conjecturale, offre essentiellement les opinions personnelles de l'auteur sur l'hypothèse de l'insertion de certaines péricopes ou de certains versets dans le texte du Nouveau Testament, notamment dans les épîtres pauliniennes.

Le second mémoire, désigné par les paroles de Groen van Prinsterer : « En histoire, pour connaître les grandes choses, etc., » a dû également être déclaré insuffisant, lors même qu'il est sans contredit l'œuvre d'un homme savant et sagace. L'auteur fait preuve d'une connaissance approfondie de la littérature du sujet; il n'est pas un novice dans l'exégèse du Nouveau Testament. Mais il manque à son jugement sur les travaux d'autrui la modération nécessaire, et d'un bout à l'autre il se met au-dessus des égards dus à la forme. La première partie ne donne guère autre chose qu'une nomenclature. La seconde partie renferme à peine une ébauche de ce que devrait être une exposition suivie. Les déficits de ces deux premières parties ne sont pas compensés par les appendices qui, à côté de matériaux utiles, renferment bien des choses qui n'ont pas de rapport avec le sujet. L'aperçu des principaux résultats, dans la troisième partie,

s'arrête à l'an 1830, il est par conséquent incomplet. Aussi le jugement définitif, que ne devait pas influencer la question de savoir ce que l'auteur aurait été capable de faire, ne pouvait-il être que défavorable.

Quant aux deux mémoires restants, portant pour épigraphe, l'un : *Nec temere nec timide*, l'autre : *Abusus non tollit usum*, il a paru dès l'abord qu'ils méritaient d'être pris en sérieuse considération. Dans aucun des deux, il est vrai, les membres du jury n'ont trouvé leur idéal pleinement réalisé. Ni dans l'un ni dans l'autre l'aperçu des principaux résultats n'est accompagné de toute la critique désirable. Cependant les deux travaux se recommandent par une tractation bien ordonnée du sujet prescrit et ils font preuve de beaucoup d'application et d'une grande exactitude. Si le second est inférieur au premier en ce qu'il est moins complet, il se distingue à d'autres égards, en particulier sous le rapport du style et de l'exposition. Il serait difficile, en conséquence, de faire un choix entre ces deux concurrents. Malgré la différence qui existe entre eux, ils sont essentiellement sur la même ligne. Ils ne se sont pas élevés à la hauteur du prix complet, mais trop haut, pourtant, pour ne remporter aucun prix. Après mûre délibération, le jury a pensé agir de la façon la plus équitable et en même temps dans l'intérêt de la science, en décidant d'admettre ces deux mémoires au nombre des œuvres de la Société et d'offrir à chacun des auteurs la médaille d'argent et 200 florins. En cas qu'ils acceptent cette décision, ils sont priés de s'adresser par écrit à MM. les directeurs de la Fondation et de les autoriser à décacheter les plis renfermant leurs noms.

Comme sujet nouveau, la société propose : une *dissertation sur le pessimisme et la morale, à propos de l'ouvrage de E. von Hartmann, intitulé : Phénoménologie de la conscience morale.*

Le prix consiste en une médaille d'or d'une valeur intrinsèque de 400 florins.

Il est loisible de se servir des langues hollandaise, latine, française, anglaise ou allemande (en caractères latins.) Les mémoires doivent être écrits d'une autre main que celle de l'auteur. Il faut qu'ils soient terminés, vu que tout travail inachevé est exclu du concours. Le terme de l'envoi est fixé au 1er janvier 1881.

Tous les travaux envoyés à la Société deviennent sa propriété. Ceux qui ont été couronnés sont insérés, avec ou sans traduction, dans la collection de ses œuvres, de telle sorte que les auteurs ne peuvent pas les publier sans son autorisation. La Société se réserve

aussi de faire des mémoires non couronnés l'usage qu'elle trouvera bon, avec ou sans mention du nom de l'auteur, mais, dans le premier cas, non sans le consentement de celui-ci. Si les auteurs veulent avoir une copie de leurs ouvrages, ils pourront l'obtenir, mais à leurs frais.

Les mémoires doivent être munis d'une épigraphe et accompagnés d'un pli cacheté indiquant le nom de l'auteur. Les envoyer à l'adresse : *Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.*

La *Revue de théologie et de philosophie* vient de faire une perte bien sensible. Le 3 février, M. *Frédéric Rambert*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, nous a quittés après cinq jours de maladie. Collaborateur de notre *Revue* dès le début, en 1868, il était entré dans le comité de rédaction en 1872 et, dans la mesure où le lui ont permis ses nombreuses et absorbantes occupations, il n'a cessé de vouer à cette publication son active sollicitude. Malheureusement ses articles sur l'auteur du IVe Evangile, déjà précédemment interrompus par suite d'une longue et grave maladie, et qu'il se proposait de terminer dans le cours de cette année, resteront inachevés. Nous n'essayerons pas de dire ce que perdent en lui ses amis, ses collègues, ses élèves, ni ce que le public théologique pouvait encore attendre de lui. Devant cette carrière si tôt brisée (Fréd. Rambert n'avait guère plus de trente-huit ans) nous ne pouvons que nous incliner, en rendant grâces à Dieu du bien qu'il lui a donné de faire, et en le priant de susciter parmi nous, en grand nombre, des hommes animés du même besoin de sainteté et de vérité, du même esprit de paix et de largeur.

Tout en s'associant à nos regrets au sujet de ce départ, nos lecteurs apprendront avec satisfaction que, à partir de cette nouvelle année, M. *Albert Revel*, professeur de théologie à l'école vaudoise de Florence, veut bien se joindre à notre comité général de rédaction. Avec nous, ils souhaiteront la bienvenue à ce représentant d'une Eglise que tant et de si anciens liens unissent à nos Eglises et à plusieurs de nos facultés protestantes de langue française.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

FOREIGN BODL:LIBR PERIODICALS

LES
ÉLÉMENTS DU CHRISTIANISME DE CALVIN
D'APRÈS
L'INSTITUTION CHRÉTIENNE

L'ensemble des doctrines chrétiennes, considéré du dehors, peut produire sur l'esprit une impression de fatigue; on se dit: Que de problèmes! que de difficultés! que de détails! que de raisonnements! Est-ce donc là cette bonne nouvelle qui doit trouver le chemin des cœurs et relever le courage abattu?

Cette impression est naturelle dans certaines circonstances, mais il ne faut pas s'y abandonner, elle peut conduire à une confusion d'idées; ce danger sera prévenu si on se rend attentif à une simple réflexion: il y a une bonne nouvelle faite pour parler au cœur et ranimer le courage, mais cette bonne nouvelle n'est pas la théologie, l'ensemble des doctrines chrétiennes, c'est la personne de Jésus-Christ, sa vie et sa parole. La théologie est une science faite par les hommes qui ont reçu cette bonne nouvelle, et dont la vie a été transformée par elle; la théologie est la théorie de cette vie nouvelle en Jésus-Christ, elle n'est pas cette vie; elle n'est pas non plus sa cause.

Si donc, après avoir rencontré la théologie, tel esprit se sent accablé et nullement encouragé, il a mauvaise grâce à accuser le christianisme. Il peut faire des reproches aux chrétiens qui confondent le christianisme et la théologie, il peut déplorer que le nombre de ces chrétiens soit si grand, mais ce qui vau-

drait mieux serait de ne pas faire lui-même cette confusion, en s'abandonnant au découragement qui en est le fruit, et de recommencer sa recherche sans se laisser détourner de son objet précis. En effet, le découragement qui serait permis si, après avoir éprouvé le christianisme, on l'avait trouvé impuissant, ne l'est plus quand on a pris pour le christianisme ce qui n'est pas lui.

L'enfant à qui on donne une pierre quand il a demandé du pain n'a pas le droit de dire que le pain ne nourrit pas, il doit laisser tomber la pierre et chercher son pain d'un autre côté.

Vous avez le dessein de construire une maison ; vous avez besoin pour cela d'un architecte, qui soit à la fois un homme de science et un homme d'action. Vous lui exprimez votre désir ; il vous répond en mettant entre vos mains un traité d'architecture qui trace de la manière la plus complète les règles de son art. Que faites-vous alors ? vous laissez-vous prendre par le désespoir ? soupirez-vous sur l'impossibilité où vous êtes d'exécuter votre projet ? Non, vous pensez : Je me suis trompé d'adresse ; si cet homme a de pareilles idées, je prendrai un autre architecte ; vous sortez et vous vous rendez chez un autre spécialiste, qui vous fait un plan et bâtit votre maison.

Vous êtes satisfait, parce que ce dernier vous a donné ce que vous demandiez ; cela ne veut pas dire cependant qu'il soit étranger à la science ; il la connaît, mais il ne juge pas nécessaire de vous la présenter tout entière ; pendant que les travaux avancent, il vous en donne juste assez pour que vous puissiez les suivre et comprendre ce qui se fait : il proportionne ces données scientifiques à vos besoins.

De même, si on veut connaître l'Evangile, il faut s'adresser à une personne qui le connaît, qui l'a reçu, qui en a été heureux et transformé ; cet homme, si simple qu'il soit, a sa théologie, pour peu qu'il ait réfléchi à ce qui s'est passé en lui, et dans la mesure où il a réfléchi. S'il offre sa théologie à qui lui demande l'Evangile, il a tort ; il est juste cependant de lui accorder le bénéfice de quelques circonstances atténuantes : en premier lieu, il n'est pas seul à commettre cette faute, et il est probable qu'avant de s'en rendre coupable il en a été victime,

de sorte que sa théologie se trouve être, à bien des égards, celle qu'on lui a transmise.

En second lieu, il est impossible de séparer absolument l'Evangile de la théologie; dès qu'on parle du christianisme, on fait de la théologie; le mot même de christianisme est un produit de la théologie. La faute a donc été facilitée par l'exemple et par la nature des choses; elle ne cesse pas pour cela d'être une faute, car on peut échapper à l'entraînement de l'exemple et il y a une mesure à garder dans l'emploi de la théologie quand on veut présenter l'Evangile à une âme, c'est-à-dire l'amener au Christ.

Il serait très désirable qu'on fît ce qui est nécessaire pour diminuer la proportion de théologie qui entre dans l'enseignement religieux; je ne prétends pas indiquer ici tout ce qu'il y aurait à faire pour atteindre ce but, il me suffira de recommander cette question, à la fois peu nouvelle et pas encore résolue, à tous ceux qui enseignent dans l'Eglise, puis de signaler un travail qui me paraît très propre à faire progresser les idées et les procédés éducatifs; c'est l'étude directe du christianisme par l'observation. Le christianisme est un fait qui a eu un commencement historique, qui s'est développé, qui a une existence actuelle dans la vie et la conscience des chrétiens et qui se réalisera parfaitement dans l'avenir. Ce fait doit être étudié dans des documents qui racontent le commencement et le passé, et font entrevoir l'avenir; il peut aussi être étudié en lui-même, dans les faits partiels qui constituent le fait complexe, et je crois pouvoir affirmer que ce travail, s'il n'est pas entièrement à faire, n'a pas été conduit d'une manière assez suivie. L'observation, qui semble une chose si simple et qui se fait si naturellement, n'a pas toujours été pratiquée systématiquement sur les faits de l'ordre physique, au point de devenir une méthode scientifique; il n'y a donc pas trop de témérité à dire qu'elle n'a pas encore été appliquée méthodiquement au christianisme, envisagé comme un fait actuel.

Livrant ces remarques à des réflexions ultérieures, je voudrais maintenant, dans le même esprit, chercher à démêler

ce qui constitue le christianisme de Calvin sous l'appareil théologique qui en naquit et qui, parfois, nous le cache. Ce ne sera pas de l'observation directe, sur une personne vivante, mais ce sera un effort pour remonter des écrits à une personne qui fut assurément un foyer de vie morale et religieuse.

I

Le premier élément du christianisme de Calvin est un sentiment que chacun signale chez l'auteur de l'*Institution chrétienne,* c'est celui de la *souveraineté de Dieu ;* c'est un sentiment plutôt qu'une idée, c'est une donnée de sa conscience. Nulle part en effet on ne trouve exposée, analysée, l'idée de la souveraineté de Dieu. Ce mot ne se rencontre peut-être pas, mais on voit cette souveraineté toujours présente et agissante dans la conscience de l'homme qui écrit et développe, et conduisant son esprit à des doctrines caractéristiques.

Il n'est pas besoin de preuves pour établir que Calvin était sans cesse préoccupé d'obéir à Dieu et de donner satisfaction à sa conscience ; d'ailleurs nous aurons plus d'une occasion d'en rencontrer plus loin ; il avait le sentiment de la souveraineté de Dieu sous la forme du sentiment du *devoir*. Il ne l'avait pas moins sous celle du sentiment du *péché* et de la *condamnation*. Après avoir défini la justification par la foi (III, XI), il ajoute dans le chapitre suivant que pour s'en faire une juste idée, il faut se souvenir que nous avons à paraître devant le tribunal de Dieu et que c'est sa justice qui prononcera sur nous. « Or elle (la justice de Dieu) est mesprisée et mocquée outre raison, quand on ne la recognoist point si parfaite qu'elle n'ait rien acceptable, sinon ce qui est du tout entier, pur de toute macule et d'une perfection où il n'y ait rien du tout à redire ; » voilà le sentiment du devoir ; voici celui du péché qui s'accuse dans cette remarque qui suit sans intervalle : « ce qui ne s'est jamais peu trouver en homme vivant et jamais ne s'y trouvera. Il est facile à un chacun de gazouiller en un anglet d'eschole, quelle dignité ont les œuvres pour justifier l'homme : mais quand on vient devant la face de Dieu, il faut

laisser là tous ces fatras : car la chose est là démenée à bon escient, et non point par contentions frivoles. » (III, XII, 1 [1].)

Un peu plus loin il consacre un chapitre spécial (III, XIII) à exposer « qu'il est requis de considérer deux choses en la justification gratuite ; » or la première est « que la gloire de Dieu soit conservée en son entier ; » c'est en seconde ligne seulement qu'il désire « que nos consciences puissent avoir repos et asseurance devant son iugement. » (III, XIII, 1.)

Les doctrines déterministes de Calvin, celles de la Providence (I, XVI-XVIII) et de l'élection (III, XXI-XXIV), sont issues du sentiment qu'il a de la souveraineté de Dieu ; seulement la souveraineté morale de Dieu n'est pas distinguée de sa souveraineté métaphysique ; son autorité est confondue avec sa causalité. La première exige que la volonté de Dieu soit accomplie librement par les volontés humaines, ou que, si la liberté humaine résiste, justice soit faite de la désobéissance. La seconde emporte que rien n'arrive qui ne soit le résultat direct de la volonté expresse de Dieu, qui ne soit non seulement toléré, mais voulu par lui. Les actions mauvaises ne sont pas seulement prévues et permises par Dieu, elles sont voulues. Il faut que Dieu soit la cause première de tout ce qui est. Calvin maintient la culpabilité humaine, mais entraîné par un besoin impérieux de conscience, il ne s'aperçoit pas qu'il tranche une question métaphysique où la conscience n'est plus compétente ; il n'obéit pas à un motif de l'ordre spéculatif, il est jeté dans la philosophie par l'impulsion du sentiment moral, il ne s'y établit pas le sachant et le voulant.

La doctrine de la double élection est la conclusion régulière d'un syllogisme dont la majeure est donnée par le principe de la souveraineté métaphysique de Dieu et dont la mineure est un fait d'observation. Tous les hommes ne se comportent pas de la même manière vis-à-vis de la prédication du salut : les uns la reçoivent, les autres la repoussent, voilà le fait. Il faut que ce double fait, comme tous les autres, soit le résultat de la volonté de Dieu, donc Dieu destine les uns à la vie éter-

[1] Le premier chiffre indique le livre, le second le chapitre, le troisième le paragraphe.

nelle, les autres à la mort. C'est simple et logique, mais on peut attaquer les prémisses ; la mineure en demandant si le fait de l'incrédulité est définitif, la majeure en faisant remarquer que l'accomplissement de la volonté de Dieu par les volontés inférieures est une question trop complexe pour être tranchée avec la rigueur et la promptitude qu'exige le sens moral. Ici encore l'idée spéculative n'est pas le point de départ, rien n'étant moins spéculatif que cette double volonté en Dieu ; la souveraineté de Dieu, prise comme seul principe dirigeant, conduirait plutôt au salut universel ; en effet ceux qui se perdent se dérobent au plan de la miséricorde divine, ils ne sont ni soumis ni convertis, ils résistent à la volonté de Dieu sous la forme de la loi et sous la forme de la grâce, ils restent en dehors du royaume de Dieu. Admettre qu'il en sera toujours ainsi, c'est porter atteinte au principe de la souveraineté de Dieu. C'est pourtant ce que fait Calvin, parce qu'une autre considération le détermine : le fait qu'il a sous les yeux l'existence d'êtres humains en grand nombre qui ont vécu avant la venue du Sauveur sur la terre, et qui, après sa venue, meurent sans le connaître ou refusent de s'attacher à lui.

Nous pouvons résumer ce qui précède en disant que le premier élément de la vie spirituelle de Calvin est le sentiment de la souveraineté divine. Ce n'est pas encore du christianisme, mais c'en est la préparation ou, plus exactement, c'est une des bases sur lesquelles se fondent la foi et la vie chrétiennes dans une âme.

II

Il y en a une seconde qui est plus religieuse, c'est le *besoin de la communion avec Dieu*. Si Dieu n'est que notre maître, la religion n'est que sévère, et si ce maître a tous les droits d'être offensé, elle est une souffrance. Dieu est plus que notre maître ; cela veut dire que nous recevons de lui plus que des ordres, nous recevons de lui la vie, nous sommes faits pour vivre en lui. L'accomplissement de la volonté de Dieu par nous a pour condition notre vie en lui, notre communion avec lui.

La souveraineté de Dieu doit avoir pour complément sa *paternité ;* le sentiment de cette vie en Dieu apparaît dès les premières pages de l'*Institution*, dans les chapitres qui traitent de la connaissance du Dieu créateur « à laquelle l'ordre naturel nous méneroit si Adam eust persisté en son intégrité. » (I, II, 1.) Voici ce qu'en dit Calvin : « Il ne suffira point de sçavoir en confus qu'il y ait quelque Dieu qui mérite d'estre seul adoré, si nous ne sommes aussi persuadez et résolus que le Dieu que nous adorons est la fontaine de tous biens afin de ne rien chercher hors luy... il nous faut croire qu'il ne se trouvera ailleurs qu'en luy une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droicture ou vérité : afin que comme ces choses descoulent de luy et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes de luy, et les y chercher : et sur cela, que nous apprenions de luy rapporter le tout, et le tenir de luy avec action de grâces. » (Ibid.)

Parler ici de l'existence de Dieu serait bien froid et insuffisant ; ce que Calvin réclame et affirme, c'est sa présence, son activité, sa bienveillance, en un mot sa paternité.

Une doctrine qui, avec celle de l'élection, est à la fois caractéristique et paradoxale est celle de la perte du libre arbitre ; en quoi consiste-t-elle ? Au commencement du livre II, (chap. II), Calvin expose qu'il faut sur ce point éviter deux écueils : « car, quand l'homme est desnué de tout bien, de cela il prend soudaine occasion de nonchalance. Et pour ce qu'on luy dit que de soy-mesme il n'a nulle vertu à bien faire, il ne se soucie de s'y appliquer, comme si cela ne luy appartenoit de rien. D'autre part on ne luy peut donner le moins du monde, qu'il ne s'eslève en vaine confiance et témérité, et aussi qu'on ne desrobbe autant à Dieu de son honneur. » (II, II, 1.)

Pour échapper aux deux dangers, il faut que l'homme reconnaisse que tout ce qu'il possède vient de Dieu, et lui en rende la gloire : « Pour entendre cela plus aisément, je dy que l'Escriture, pour le temps que l'homme estoit exalté au plus haut degré d'honneur qui pouvoit estre, ne luy attribue d'avantage que de dire qu'il estoit créé à l'image de Dieu : en

quoy elle signifie qu'il n'a point esté riche de ses propres biens, mais que sa béatitude estoit de participer de Dieu. » (Ibid.)

Quand il parle de l'homme pécheur, Calvin reconnaît que l'esprit humain a encore quelque désir de s'enquérir de la vérité et que « toutes choses appètent naturellement le bien » (II, II, 26), mais il conclut avec saint Augustin que « nous n'avons rien nostre que le péché » (II, II, 27), et il développe dans le chapitre suivant « que la nature de l'homme corrompue ne produit rien qui ne mérite condamnation. »

Il semble, à première vue, qu'à l'entendre l'homme ne soit qu'un être purement passif entre les mains de Dieu et que cette doctrine inspire l'indifférence; mais en examinant de plus près on s'aperçoit qu'en professant la doctrine contraire, c'est-à-dire en attribuant à l'homme une capacité quelconque au bien, qui lui soit propre et qui n'ait pas sa source en Dieu, on fait de l'homme un Dieu. Un être créé est dépendant; quelque décidé qu'on soit à voir dans l'homme un être libre, on ne peut accepter une idée de la liberté qui attribuerait à l'homme une existence absolument propre; cette liberté est elle-même un don de Dieu. En vain objectera-t-on que l'homme ne doit donc pas être exhorté à la conversion, puisqu'il ne saurait de lui-même ni en avoir le désir, ni s'efforcer d'y atteindre; tant que l'homme existe, il reçoit des dons de Dieu, ou, pour nous servir de l'expression de Calvin, il participe à Dieu; tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait remonte à Dieu; si l'idée d'une conversion donnée de Dieu est inacceptable, il faut aussi rejeter celle d'une vie donnée de Dieu. Associer l'effort de l'homme et la grâce de Dieu est un expédient trompeur, car c'est supposer que l'effort humain est entièrement séparé de Dieu, c'est isoler l'homme de Dieu. Calvin est empêché de souscrire à cet isolement par la puissance de son *mysticisme chrétien.*

La comparaison entre les deux alliances apporte à son tour un témoignage très net en faveur du mysticisme de Calvin. Deux chapitres exposent successivement « la similitude » puis « la différence du Vieil et Nouveau Testament. »

Calvin vise à rapprocher les deux alliances; il fait, dans cette

intention, des remarques que l'histoire ne peut pas accepter telles quelles. Pour écarter une objection qui lui semble imminente, il observe que le but auquel devaient aspirer les Juifs n'était pas, comme on pourrait le croire, une félicité terrestre, mais que Dieu, en adoptant le peuple d'Israël, lui avait donné l'espérance de l'immortalité. En effet, la vie des fidèles dont parle l'Ancien Testament est si pleine de difficultés et d'épreuves que « ils eussent esté plus stupides que troncs de bois en poursuyvant si constamment les promesses desquelles ils n'avoyent nulle apparence en la terre, n'eust esté qu'ils attendoyent l'accomplissement ailleurs. » (II, x, 13.)

On peut discuter sur l'idée que professèrent les Juifs, aux différentes époques de leur histoire, sur la vie à venir; c'est une question d'histoire; mais on ne peut se refuser à reconnaître que la pensée de Calvin est psychologiquement juste. Il l'expose ailleurs : « Comme ainsi soit donc qu'Abraham, Isaac, Noé, Abel, Adam, et les autres Pères, ayent adhéré à Dieu par une telle illumination de sa Parole, je di qu'il n'y a nulle doute qu'elle ne leur ait esté une entrée au royaume éternel de Dieu, car c'estoit *une vraye participation de Dieu, laquelle ne peut estre sans la grâce de la vie éternelle.* » (II, x, 7.)

La communion avec Dieu est de telle nature qu'elle donne à l'âme qui y vit la conviction que cette relation ne peut être rompue par aucun événement. Calvin s'appuie sur ce qu'il appelle « le formulaire mesme de l'alliance. » (II, x, 8.) Il cite alors plusieurs passages, en particulier Lévit. XXVI, 12 : *Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple*, et en tire cette conclusion : « Mais afin de ne nous travailler beaucoup en choses superflues, ceste remonstrance que nous fait l'Escriture çà et là nous doit seule contenter : c'est que rien ne nous défaut pour avoir affluence de tout bien et certitude de salut, moyennant que le Seigneur nous soit pour Dieu ..... » « il ne dénonçoit pas seulement qu'il seroit Dieu à leurs corps, mais principalement à leurs âmes. Or les âmes, si elles ne sont conioinctes avec Dieu par iustice, estans estrangères de luy, elles demeurent en mort : d'autre part, qu'elles ayent sa conionction, et elle leur apportera la vie permanente. » (Ibid.)

III

Quelle est la doctrine de Calvin sur la rédemption? La réponse à cette question nous fait entrer dans les sentiments proprement chrétiens. Il introduit son exposé par ces mots : « Combien que Dieu desploye encores en plusieurs sortes sa faveur paternelle, toutesfois par le regard du monde nous ne pouvons pas nous asseurer qu'il nous soit Père : pource que la conscience nous tient convaincus au dedans, et nous fait sentir qu'à cause du péché nous méritons d'estre rejettez de luy, et n'estre point tenus pour ses enfans. » (II, VI, 1.)

Le besoin de la communion avec Dieu, d'une relation de confiance et d'intimité parfaites comme celle qui unit le père et l'enfant, n'est pas encore un sentiment chrétien, c'est un second pas pour y arriver ; le christianisme, établi dans une âme, réalise cette relation et satisfait ce besoin. Il nous reste à montrer que Calvin présente ce phénomène, et comment cet objet suprême de ses vœux est obtenu.

C'est la *foi* qui réalise la relation filiale de l'homme avec Dieu, elle n'en est pas le moyen, elle en est l'essence même. En voici la définition, pesée et longuement développée : « Maintenant nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jesus-Christ, est révélée à nostre entendement et seellée en nostre cœur par le Sainct-Esprit. » (III, II, 7.) Le pécheur convaincu soupire après Dieu dont il est séparé, qui seul peut lui rendre la vie, mais il n'ose pas compter sur la bienveillance de Celui qu'il a offensé. Si cette bonne volonté lui était démontrée, le retour au bien serait possible ; la foi n'est pas autre chose que la pleine certitude de cette bonne volonté. « Il n'y a point de droicte foy en l'homme, sinon quand il ose franchement d'un cœur asseuré se présenter devant Dieu. » (III, II, 15.) « Yci gist le principal point de la foy : que nous ne pensions point les promesses de miséricorde qui nous sont offertes du Seigneur, estre seulement vrayes hors de nous, et non pas en nous : mais plustost qu'en les

recevant en nostre cœur, nous les facions nostres. D'une telle réception procède la confiance que sainct Paul appelle en autre lieu, Paix..... or ceste paix est une seureté, laquelle donne repos et liesse à la conscience devant le iugement de Dieu : laquelle conscience sans icelle nécessairement est troublée merveilleusement, et à peu près deschirée, si ce n'est qu'en oubliant Dieu et soy-mesme, elle s'endorme pour un peu de temps. » (III, II, 16.)

Cette bienveillance de Dieu que nous apprenons à connaître est la source de notre bonheur présent et à venir : « sous la bien-vueillance de Dieu, laquelle nous disons que la foy regarde, il faut entendre que nous obtenons la possession de salut et vie éternelle. Car si rien ne nous peut faillir quand nous avons Dieu propice, il nous doit bien suffire pour certitude de salut, que Dieu nous rende certains de sa dilection envers nous, qu'il démonstre sa face (dit le Prophète) et nous serons à sauveté. » (III, I, 28.)

Quant à la vie terrestre, la foi ne promet pas de longues années, ni des honneurs, ni des richesses, « mais elle est contente de ceste certitude que combien que plusieurs aides de cette vie nous défaillent, Dieu ne nous defaudra jamais..... quelques calamitez et misères qui puissent advenir à ceux que nostre Seigneur a une fois receus en son amour, elles ne peuvent empescher que la seule benevolence de Dieu ne leur soit plene félicité..... Quand le tout nous viendroit à souhait, cependant que nous sommes incertains de l'amour de Dieu ou de sa haine, nostre félicité nous sera tousjours maudite, et par conséquent malheureuse. » (Ibid.)

Sur quoi se fondent cette paix et cette certitude ? La définition nous l'a dit : sur la promesse gratuite. Où se lit cette promesse ? elle est déposée dans la Parole de Dieu : « La Parole n'est pas moins requise à la foy, que la racine vive à un arbre pour luy faire apporter fruit. Car suyvant la sentence de David, Nul ne peut espérer en Dieu, qu'il n'ait cognu son Nom. (Ps. IX, 11.) Or ceste cognoissance ne vient point de l'imagination d'un chacun, mais selon que Dieu luy-mesme est tesmoin de sa bonté. » (III, II, 31.)

Pour compléter ce qui concerne le rôle de la Bible dans la foi, il faut ajouter les développements du livre Ier sur la connaissance de Dieu par l'Ecriture ; on verra que si la conception de la Bible est parfois arbitraire, elle n'est pas purement autoritaire, elle surprend plutôt par sa hardiesse. Dieu, d'après Calvin, se donne à connaître par un sentiment inné, par le spectacle du monde et par le gouvernement du genre humain ; mais ces lumières ne triomphent pas de l'aveuglement des hommes ; aussi Dieu « a adiousté la clarté de sa Parole pour se faire cognoistre à salut » (I, VI, 1) ; « l'Escriture recueillant en nos esprits la cognoissance de Dieu qui autrement seroit confuse et esparse, abolit l'obscurité, pour nous monstrer clairement quel est le vray Dieu. » (Ibid.)

Comment savons-nous que la Bible est bien la Parole de Dieu ? Le réformateur repousse la garantie de l'Eglise, comme incapable de rassurer les consciences. C'est le contenu même de l'Ecriture qui se rend témoignage. « Quant à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Escriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Eglise : c'est autant comme si aucun s'enquéroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses douces et amères de monstrer leur saveur. » (I, VII, 2.)

Il est possible d'invoquer en faveur de l'autorité de la Bible des arguments rationnels, par exemple son ancienneté, sa conservation, les miracles, les prophéties, mais « ceux qui veulent et s'efforcent de maintenir la foy de l'Escriture par disputes, pervertissent l'ordre » (I, VII, 4), « le tesmoignage du Sainct-Esprit est plus excellent que toute raison.» (Ibid.) C'est le Saint-Esprit qui nous convainc intérieurement de la vérité de l'Ecriture : « Il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en nos cœurs et les touche au vif, pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut. » (Ibid.)

L'autorité de l'Ecriture ne remplace pas celle de Dieu ; l'Ecriture n'agit sur les âmes que par l'action de Dieu lui-même accompagnant la lecture de la Bible : « Nous lui submettons notre iugement et intelligence, comme à une chose eslevée pardessus la nécessité d'estre jugée.... pource que nous sentons là une expresse vertu de la Divinité monstrer sa vigueur, par laquelle nous sommes attirez et enflambez à obéir sciemment et volontairement, néantmoins avec plus grande efficace que de volonté ou science humaine. » (I, VII, 5.)

En outre la promesse de Dieu est incorporée dans la personne de Jésus-Christ : « Or comment est-ce que la foy nous sauve, sinon d'autant que par icelle nous sommes entez au corps de Christ ? » (III, II, 30.)

Si nous recevons cette promesse, c'est par le Saint-Esprit qui illumine notre esprit et fortifie notre cœur et même la « fermeté de cœur..... est la principale partie de la foy. » (III, II, 33.) « S'il est vray que la vraye intelligence de nostre esprit soit illumination de l'Esprit de Dieu, sa vertu apparoist beaucoup plus évidemment en une telle confirmation du cœur : asçavoir, d'autant qu'il y a plus de desfiance au cœur que d'aveuglement en l'esprit : et qu'il est plus difficile de donner asseurance au cœur, que d'instruire l'entendement. » (III, II, 36.)

La foi produit la pénitence qui n'est pas l'affaire d'un moment, mais la tâche de la vie tout entière : « c'est une vraye conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voye qu'il nous monstre, procédante d'une crainte de Dieu droicte et non feinte : laquelle consiste en la mortification de nostre chair et nostre vieil homme, et vivification de l'esprit. » (III, III, 5.) « L'une et l'autre nous vient de la communication que nous avons avec Christ. Car si nous sommes vrayement participans de sa mort, par la vertu d'icelle nostre vieil homme est crucifié, et la masse de péché qui réside en nous est mortifiée, à ce que la corruption de nostre première nature n'ait plus de vigueur. Si nous sommes participans de sa résurrection, par icelle nous sommes ressuscitez en nouveauté de vie, laquelle respond à la justice de Dieu. » (III, III, 9.)

La conclusion parfaitement naturelle de cet exposé, c'est que

la pénitence « est une régénération spirituelle. » (Ibid.) La foi est donc l'agent de la régénération, laquelle n'est pas instantanée : « ceste restauration ne s'accomplit point en une minute de temps, ny en un iour, ny en un an, mais Dieu abolit en ses esleus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps et mesmes petit à petit. » (Ibid.)

Après une longue parenthèse de plusieurs chapitres où il décrit la vie chrétienne « pource qu'il estoit mestier d'entendre premièrement combien la foy n'est point oisive et sans bonnes œuvres » (III, XI, 1), Calvin revient à la justification disant que «c'est le principal article de la religion chrestienne.» (Ibid.) Il faut donc nous y arrêter un instant, sous peine d'omettre un des éléments principaux de la piété du réformateur.

Nous avons déjà vu que pour bien se représenter ce qu'est la justification, il faut se placer devant le tribunal de Dieu, car alors on se sent condamné et digne de condamnation. Puisque nous ne pouvons être justifiés par une vie sainte, il n'y a de ressource pour nous que si, méritant d'être estimés pécheurs, nous sommes tenus pour justes par convention, ou comme dit Calvin, par une acception ou acceptation. C'est ce que Dieu fait : il nous remet nos péchés et nous impute la justice de Christ.

« Nous dirons l'homme estre justifié devant Dieu par ses œuvres, en la vie duquel il y aura une telle pureté et sainctetè, qu'elle méritera tiltre de justice au siége judicial de Dieu : ou bien, lequel par intégrité de ses œuvres pourra respondre et satisfaire au jugement de Dieu. Au contraire celuy sera dit justifié par foy, lequel estant exclu de la justice des œuvres, appréhende par foy la justice de Jésus-Christ : de laquelle estant vestu, il apparoist devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi nous disons en somme, que nostre justice devant Dieu est une acceptation, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour justes. Et disons qu'icelle consiste en la remission des péchez et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée. » (III, XI, 2.)

Cette doctrine, réduite à ces simples termes, nous heurte :

cette imputation, cette acceptation nous paraît une pure formalité, et il faut bien reconnaître qu'elle semble réduire à des proportions mesquines le drame qui émeut l'âme de l'homme quand sa conscience lui dit à la fois que Dieu le rejette comme pécheur et que cependant, Dieu étant la source de tout bien, c'est en lui qu'il doit aller chercher la vie et la sainteté. L'esprit de Calvin, enclin et habitué aux notions juridiques, est aussi exigeant que sa conscience, il lui faut une idée nette de ce qui se passe entre Dieu et lui : il est pécheur et indigne de subsister devant Dieu, et pourtant il subsiste ; il y a donc quelque part une justice dont il bénéficie : c'est celle de Christ. Ce que nous savons déjà et ce que nous verrons ailleurs du mysticisme chrétien qui est au fond de l'âme et de la pensée de Calvin nous fait comprendre que cette justice de Christ imputée au pécheur n'est pas purement extérieure, elle est devenue sienne non seulement par imputation, mais aussi par anticipation, tout ce qui est à Christ devant appartenir toujours plus entièrement et plus réellement aux croyants, à mesure que la régénération avancera. Calvin a le tort de trop presser cette notion d'imputation, qui n'est pas parfaitement exacte et qui ne tient pas compte de tous les faits, et de ne pas ajouter que ces explications ne sont que des à peu près dont il faut se contenter, dans le sentiment de notre incapacité à trouver des expressions adéquates. Son esprit était ainsi fait qu'il ne pouvait se résigner à n'avoir que des lignes inachevées, des figures incomplètes ; pour arriver à une vue claire qu'il réclamait immédiatement, il refusait de se plier aux conditions intellectuelles de notre vie imparfaite et se faisait illusion à lui-même en confondant avec la vérité absolue qu'il voulait posséder la connaissance fragmentaire qui seule était à sa portée.

N'oublions pas en outre que cette idée d'imputation lui était suggérée par un besoin de conscience. Sa conscience ne pouvait être tranquille que si la bienveillance de Dieu à son égard n'était déterminée à aucun degré par ses mérites : « Si nous ne voulons doncques que la foy tremble et vacille d'un costé et d'autre, il nous la faut appuyer sur une telle promesse de salut, laquelle nous soit volontairement et de pure libéralité

offerte du Seigneur, plustost en considération de nostre misère que de nostre dignité. » (III, II, 29.)

Ce serait sortir de notre sujet que d'entrer ici dans le développement de l'œuvre objective de Jésus-Christ, qui forme la fin du IIe livre. Relevons seulement cette déclaration simple, mais nette et significative : « Or comment est-ce que la foy nous sauve, sinon d'autant que par icelle nous sommes entez au corps de Christ? » Cette doctrine mystique n'est pas isolée et comme perdue au milieu d'un système tout intellectualiste. Bien loin de là ; nous l'avons déjà rencontrée plus d'une fois ; elle se trouve encore en tête du IIIe livre, qui traite de la doctrine subjective du salut : « Il est à noter, ce pendant que nous sommes hors de Christ, et séparez d'avec luy, que tout ce qu'il a fait et souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance : il faut doncques, pour nous communiquer les biens desquels le Père l'a enrichi et rempli, qu'il soit fait nostre et habite en nous. » (III, I, 1.) Et un peu plus loin : « Cela a bien esté désjà clairement exposé que Jésus-Christ nous est comme oisif, jusques à ce que nous le conjoignions avec son Esprit pour nous y addresser : pource que sans ce bien nous ne faisons que regarder Jésus-Christ de loin et hors nous, voire d'une froide spéculation.... or il ne s'unit avec nous que par son Esprit, et par la grâce et vertu d'iceluy il nous fait ses membres, pour nous retenir à soy, et pour estre mutuellement possédé de nous. » (III, I, 3.)

Parlant de l'office du médiateur et posant que pour remplir cet office le Fils de Dieu devait être fait homme, Calvin exprime sa pensée en ces termes : « De quelle importance a esté l'office du Médiateur : asçavoir de nous restituer tellement en la grâce de Dieu que nous soyons faits ses enfans, et héritiers de son royaume : au lieu qu'estans lignée maudite d'Adam, nous estions héritiers de la géhenne d'enfer. Qui eust peu faire cela, si le Fils de Dieu mesme n'eust esté fait homme, et qu'il prinst tellement du nostre, qu'il communiquast ce qui estoit sien, voire faisant nostre par grâce ce qui estoit sien de nature?..... Voylà comment nous sommes asseurez de l'héritage céleste : c'est que le Fils unique de Dieu, auquel l'héritage universel

appartient, nous a adoptez pour ses frères, et par conséquent faits héritiers avec luy. » (II, XII, 2.)

La cène a pour but de rendre à nos yeux et frappant à nos esprits « le mystère de communiquer à Jésus-Christ, » qui « est incompréhensible de nature..... d'autant que ceste similitude tant familière entre jusques aux esprits les plus lourds et grossiers : c'est que tout ainsi que le pain et le vin soustiennent nos corps en ceste vie transitoire, ainsi nos âmes sont nourries de Christ. » (IV, XVII, 1.)

Calvin insiste sur deux points importants de la doctrine de la communion avec Jésus-Christ dans la cène. En premier lieu, Jésus nous y est offert immolé, « car nous ne recevons point Jésus-Christ avec fruit, sinon entant qu'il a esté crucifié, ayans une appréhension vive de la vertu de sa mort. » (IV, XVII, 4.) Ce qui suit indique en quoi consiste cette vertu : « Et de faict ce que Jésus-Christ s'est appelé Pain de vie, n'a pas esté pour raison du Sacrement (comme plusieurs l'ont faussement interprété), mais pource qu'il nous avoit esté donné tel du Père : et s'est monstré tel, quand s'estant fait participant de nostre humaine mortalité, il nous a faits aussi participans de son immortalité divine : quand s'offrant en sacrifice, il s'est chargé de nostre malédiction, pour nous remplir de sa bénédiction : quand en sa mort il a dévoré et englouti la mort : quand en sa résurrection il a ressuscité en gloire et incorruption nostre chair corruptible, laquelle il avoit vestue. » (Ibid.)

En second lieu, c'est la chair de Jésus que nous recevons dans la cène, c'est Jésus homme. Citant la parole de Jésus lui-même (Jean V, 26) : *comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même,* Calvin la commente ainsi : « En ce passage-là, il parle, non pas des propriétez qu'il a possédées éternellement en sa divinité, mais lesquelles luy ont esté données en la chair, en laquelle il nous est apparu. Parquoy il démonstre que la plénitude de vie habite mesmes en son humanité : tellement que quiconque communiquera à sa chair et à son sang, obtiendra la jouissance d'icelle. » (IV, XVII, 9.) « Nous avons doncques en cela une singulière

consolation, qu'en nostre propre chair nous trouvons la vie. » (IV, XVII, 8.)

C'est pourquoi la théorie calviniste de la cène affirme une communication réelle du fidèle avec le corps de Christ : « Nos âmes ne sont pas moins repeues de la chair et du sang de Jésus-Christ que le pain et le vin entretienent la vie des corps. » (IV, XVII, 10.) « Or s'il est vray que le signe visible nous est baillé pour nous seeller la donation de la chose invisible, il nous faut avoir ceste confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps, nous prenons pareillement le corps. » (Ibid.) « Pourtant, que la foy reçoyve ce que nostre entendement ne peut concevoir : c'est que l'Esprit unit vrayement les choses qui sont séparées de lieu. » (Ibid.)

Notre travail serait trop incomplet si nous n'indiquions pas en très peu de mots encore comment Calvin décrit la vie du chrétien, c'est-à-dire de l'homme justifié devant Dieu par sa foi en Jésus-Christ. Le sujet a été traité par lui assez largement dans les chapitres VI-X du IIIe livre. Il ne veut pas entrer dans tous les détails, mais seulement « monstrer briefvement une reigle générale, à laquelle il (l'homme chrestien) puisse référer toutes ses actions. » (III, VI, 1.) Le chrétien a pour s'aider mieux que des principes philosophiques, il a l'Ecriture, qui lui inspire l'amour de la justice en lui parlant de la sainteté de Dieu et en lui présentant Christ qui nous a réconciliés avec Dieu.

L'Ecriture, en outre, nous donne une règle de vie, c'est-à-dire une morale. Le principe en est que nous appartenons non pas à nous-mêmes, mais à Dieu ; c'est ce qu'aucun philosophe n'a compris ; nous devons être conduits non par notre raison, mais par le Saint-Esprit, en un mot nous devons renoncer à nous mêmes. Si nous avons des afflictions à supporter, Christ a porté sa croix avant nous : « Combien a d'efficace cela, pour adoucir toute amertume qui pourroit estre en la croix : c'est que d'autant plus nous sommes affligez et endurons de miseres, d'autant est plus certainement confermée nostre société avec Christ. » (III, VIII, 1.)

D'ailleurs, par les afflictions, Dieu veut nous convaincre par

expérience que la vie présente ne donne ni paix ni repos et nous faire désirer la vie à venir : « Il nous faut tenir ceste maxime que nul n'a bien proufité en l'eschole de Christ, sinon celuy qui attend, en joye et liesse de cœur, le jour de la mort et de la dernière résurrection. » (III, IX, 5.)

Quant aux biens de la terre, il faut s'en servir, en leur donnant l'usage que Dieu leur a destiné ; or Dieu a créé beaucoup de choses non seulement pour « pourvoir à nostre nécessité, mais aussi à nostre plaisir et recréation. » (III, X, 2.)

Pour conclure, nous rappellerons que nous avons trouvé dans la piété de Calvin deux éléments qu'on peut appeler préparatoires, mais qui sont fondamentaux : le sentiment de la souveraineté de Dieu, et le besoin de la communion avec Dieu. Ces deux sentiments, très vifs et très spontanés chez lui, reçoivent leur pleine satisfaction dans la foi, qui est une relation mystique de confiance rétablie entre l'homme et Dieu malgré le péché. Dans un sens il y a lutte entre ces deux sentiments primordiaux, l'un tendant à affirmer une séparation entre le pécheur et le Dieu saint et offensé, l'autre poussant à chercher une réconciliation ; mais la souveraineté de Dieu n'exige pas seulement l'accomplissement de la loi morale impérative, elle réclame surtout l'exécution du plan divin. Or ce plan c'est la vie éternelle, qui réalise à la fois la loi morale et la réconciliation. Le second sentiment est donc plus profond que le premier, il doit l'emporter ; Dieu intervient pour le faire triompher : il envoie sur la terre son Fils, qui se met à la portée des hommes, vivant au milieu d'eux et se rendant semblable à eux. L'attachement qui naît entre l'homme et le Fils de Dieu assure la victoire au besoin de communion avec Dieu qui est la source du bien et de la vie.

Nous avons rencontré dans le chrétien éminent que nous étudions le sentiment moral conduisant au sentiment religieux, puis l'un et l'autre surpassés et pleinement satisfaits par la foi en Christ.

S'il fallait décrire la piété de Calvin en deux mots prononcés par lui-même, nous dirions qu'il veut qu'à Dieu demeure la gloire suprême et que la paix soit acquise aux consciences. Il

le déclare expressément à plusieurs reprises ; nous l'avons entendu à propos de la justification (III, XIII, 1), il le répète presque dans les mêmes termes à propos de la pénitence (III, IV, 27) et de la prédestination (III, XXI, 1). L'union mystique avec Christ donne aux consciences une tranquillité fondée non sur des illusions, mais sur l'œuvre et la grâce de Dieu lui-même.

Quels que puissent être les déficits de la théologie de Calvin, surtout au point de vue scientifique, on ne peut se refuser à y voir les traces profondes d'une expérience religieuse sincère et vigoureuse. Sa conscience droite et exigeante lui déclare qu'il est pécheur, il en souffre et il ne voit d'espérance que dans le pardon ; il rencontre l'Eglise romaine qui le lui offre largement, mais il le refuse comme on refuse un billet dont la signature est falsifiée. En effet, l'indulgence du pape est une usurpation du droit qui appartient à Dieu seul ; en soi elle est un crime, en outre elle est de nul effet et trompe celui qui la reçoit.

Avant Calvin, beaucoup d'hommes avaient réclamé contre cet abus timidement ou dans leur for intérieur, d'autres ont protesté avec éclat ; ne lui refusons pas l'honneur d'avoir été un de ceux dont la protestation fut le plus ferme, le mieux motivée et le plus efficace.

ERNEST MARTIN.

L'AVENIR DE LA RELIGION

D'APRÈS

ALEXANDRE SCHWEIZER [1]

III. *Le monde des idées.*

Dans la question qui nous occupe, c'est la théorie de la connaissance qui doit donner la réponse décisive. C'est ici qu'il faut particulièrement tenir compte des résultats obtenus par Lange.

La science de la nature est appelée, — et c'est là son droit incontestable, — à expliquer tous les changements qui ont lieu dans le monde par des causes exclusivement naturelles; leur action demeurant toujours la même dans des circonstances identiques constitue ce que nous appelons une loi. Cette science doit s'efforcer de connaître de cette manière la construction de l'univers depuis les points les plus ténus et les plus rudimentaires jusqu'aux êtres vivants les plus compliqués, depuis l'atome jusqu'à l'homme avec sa vie intellectuelle, autant que tous ces phénomènes dépendent de conditions naturelles et sont explicables. Le matérialisme pur doit ici régner sans partage, il ne doit admettre l'intervention d'aucune cause extranaturelle. Mais les naturalistes ne doivent pas oublier que l'objet de leurs recherches, cette réalité donnée, n'est pas une réalité absolue : elle constitue seulement notre monde phénoménal, le monde des choses telles qu'elles nous apparaissent. Par con-

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 505, et janvier 1880, pag. 65.

séquent nous ne nous trouvons pas en présence de l'être seul, tel qu'il est en lui-même, mais du monde tel qu'il nous apparaît, conformément aux organes cognitifs de nos sens et de notre entendement. L'opinion de la soi-disant saine raison qui veut que ce soit le monde lui-même, tel qu'il est en lui-même, qui soit connu par nous, a été à tout jamais réfutée par Kant[1]. Notre image du monde, d'une part, et les choses telles qu'elles sont en réalité, d'autre part, ne coïncident pas. Le monde nous apparaît plein de lumière et de couleurs, et cependant ce phénomène lumineux ne se produit que comme sensation dans notre œil. Le monde nous produit l'effet d'un océan des tons les plus divers, et cependant ce n'est que l'air diversement agité qui, ondoyant à nos oreilles, y provoque cette impression que nous appelons le ton. En dehors de l'œil et de l'oreille, il n'y a ni lumière, ni couleur, ni ton; sans les organes de l'odorat il n'est point de parfums; en dehors des organes du goût point de saveur; sans le tact rien de mou ou de dur, de poli ou de raboteux, etc. Par suite de ces impressions de nos sens, le monde nous apparaît donc comme représenté, mais conformément aux lois de notre entendement et de notre organisation, qui retravaille ces impressions; en faisant abstraction de celle-ci nous ne pourrions ni penser, ni connaître. Schopenhauer a montré[2] combien de choses notre entendement doit faire avant d'arriver, avec les faibles données que nous fournit la sensation, à nous présenter cette image du monde encadré dans l'espace et dans le temps, réglé et dominé par la loi de la causalité. Ce que nous appelons la réalité, notre monde, est donc un produit, en partie des choses, en partie de ces organes de connaissance, les

[1] Voy. *Schopenhauer*, II, 217. Déjà à la page 190, il appelle l'idée particulière à tous les matérialistes une philosophie de garçon perruquier. Elle voit la chose en soi dans la matière prise comme absolument réelle et dans la force d'impulsion qui en serait l'unique qualité, sans avoir le moindre pressentiment de ce qu'il y a de subjectif dans la représentation.

[2] Voy. *Die Welt als Wille* dans le premier livre, avec les adjonctions du second volume. Voy. aussi sa critique du kantisme. Dans le premier ouvrage, II, pag. 192, nous lisons : « La physique ne peut résoudre l'énigme du monde; la métaphysique peut seule en donner la clef, en faisant la distinction entre le phénomène et la chose en soi. »

sens et l'entendement. Si ceux-ci étaient autrement constitués ils nous feraient aussi voir les choses autrement, ils créeraient une autre image du monde, une autre réalité. Pour les êtres organiques les plus simples, chez lesquels les rudiments de la sensation sont fort peu développés, le monde est sans lumière, sans ton aucun. Il serait de même pour nous, si nous n'avions l'œil et l'oreille à l'état d'organes développés[1]. Pour les animaux d'une organisation supérieure le monde est éclairé et plein de sons, mais il diffère autant de la représentation que nous nous en faisons nous-mêmes que l'entendement des animaux diffère de celui des hommes. Si dans d'autres régions de l'univers il pouvait y avoir d'autres êtres vivants plus compliqués que nous, qu'arriverait-il? Nos cinq sens et nos catégories intellectuelles leur suffiraient-ils? Ou bien auraient-ils plus de cinq sens, ou, parce que ces sens seraient trop grossiers, leur faudrait-il des catégories de la raison encore plus délicates qui, à leur tour, produiraient une autre représentation de l'univers? Ce sont là tout autant de questions pour lesquelles nous n'avons point de réponse[2].

Les choses en elles-mêmes sont donc autres que ce qu'elles semblent être, d'après le degré de développement de nos sens et de nos organes cognitifs. Mais que sont-elles donc en elles-mêmes, abstraction faite de notre manière de les percevoir? On essaie d'abord une première réponse. Nous pouvons bien pénétrer, au delà du monde des phénomènes, jusqu'aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ainsi quand nous constatons que la sensation du ton est provoquée par les ondulations de l'air, ou que la sensation lumineuse dans notre œil et celle des couleurs sont une des vibrations de l'éther ou autre chose.

[1] Combien de milliers de siècles ne leur a-t-il pas fallu pour devenir ce qu'ils sont aujourd'hui. Voy. Magnus, *Geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Leipzig 1877.

[2] En désaccord sur ce point avec Schopenhauer, Hartmann réclame l'apparition d'êtres raisonnables plus parfaits, pour le cas où les hommes n'arriveraient pas à augmenter comme il convient la volonté d'anéantir la vie. Voy. le livre de Schweizer, *Rechts und Links*, pag. 426. Spinoza accorde à la substance d'autres attributs encore que ceux de la pensée et de l'étendue.

Pourquoi ne ferions-nous pas de même pour les autres sens? On s'est bien rendu compte de l'apparence qui veut que le soleil tourne autour de la terre, en connaissant ce qui se passe indépendamment de cette apparence. On s'est également rendu compte des corps célestes qui ont l'air de n'être que de simples points ou de petits disques.

Cette réponse-là ne saurait s'appliquer à notre question : on ne peut la risquer que quand le problème n'a pas été compris. Toutes les opinions plus exactes dont il vient d'être parlé nous donnent seulement une image plus fidèle de notre monde phénoménal, mais elles ne peuvent nous conduire un peu en dehors de celui-ci pour nous faire connaître les choses en elles-mêmes [1]. Le microscope et le télescope doivent se borner à fortifier notre œil tel qu'il est organisé, quand il s'occupe à percevoir le monde des phénomènes. Nous ne connaissons l'air en mouvement, ainsi que nos sensations de ton, que comme parties constitutives de notre monde phénoménal, quand nous prouvons que le premier phénomène est la condition du second. Tout ce que peut faire Copernic, c'est de nous expliquer un phénomène mieux qu'on ne savait nous l'expliquer avant lui; mais ce fait mieux expliqué n'en appartient pas moins toujours au monde des phénomènes, que nous ne pouvons jamais connaître qu'avec nos sens et avec notre organisation intellectuelle. Toute science de la nature se borne toujours à expliquer le monde comme monde phénoménal donné : nous ne saurions nous élever au-dessus de nos organes cognitifs. En effet, toute notre connaissance doit s'obtenir au moyen de ces organes, tels qu'ils fonctionnent essentiellement de la même manière chez tous les hommes; de sorte que tous ont la même représentation de l'univers, et qu'ils le comprennent normalement et l'expliquent de la même façon, comme une connaissance du monde phénoménal qui doit être notre réalité. En tout cas un fait demeure : si rectifiée et si parfaite que puisse être notre image du monde, les choses en elles-mêmes sont encore différentes, par conséquent notre science de la nature, qui s'efforce

[1] Schopenhauer : « Nous ne pénétrons jamais plus loin que la représentation et le phénomène. » (II, pag. 218.)

de connaître la réalité phénoménale, est loin de pouvoir sonder la sphère entière de l'être. En rectifiant notre image du monde, au moyen de comparaisons critiques, suivant que le même objet nous apparaît différemment suivant les cas, nous pouvons obtenir du monde une image toujours plus exacte, qui se rapprochera de plus en plus de ce que sont les choses en elles-mêmes; mais nous ne pourrons jamais arriver à saisir d'une manière absolue la chose en soi, telle qu'elle est en elle-même[1].

Kant a essayé de prendre pour objet d'étude l'organe cognitif, sens et entendement, et cela à priori, avant qu'il en soit fait aucun usage pratique. Cette tentative beaucoup plus hardie ne peut elle-même être faite qu'en se servant de notre propre organisation intellectuelle, laquelle à son tour ne voit cet objet d'étude que tel qu'il nous apparaît à la lumière de nos organes. Notre organisme intellectuel fait à son tour partie du monde des phénomènes et, bien qu'il en soit la partie supérieure, il ne saurait toutefois s'y soustraire : nous avons beau faire abstraction du monde extérieur, nous ne saurions nous transformer en second moi placé derrière le premier pour l'étudier. De sorte que, quand on ne s'en rend pas bien compte, le criticisme kantien a l'air de poursuivre l'impossible. En effet, cette organisation[2] intellectuelle qui vient à priori à la rencontre de l'expérience extérieure ne peut devenir pour nous objet de connaissance qu'en tant qu'elle nous est donnée à nous-mêmes comme objet d'expérience psychologique, à la vérité intérieure. Si importante que soit cette critique kantienne, elle a beau faire époque pour toute philosophie, toujours est-il que comme science et connaissance, elle ne peut jamais voir et connaître

[1] C'est par ce moyen que Zeller prétend dépasser le dualisme de Kant d'une façon plus raisonnable que la philosophie de l'identité, qui affirme hardiment l'identité du sujet et de l'objet, de la science et de l'être.

[2] Büchner s'imagine pouvoir réfuter ce que Kant dit sur l'élément aprioristique de notre connaissance, en lui appliquant la doctrine de l'évolution. Notre organisme intellectuel serait le produit d'un long usage et d'un développement au moyen de l'hérédité. Comme s'il n'y avait qu'un organisme cognitif achevé, et non un organisme en train de se développer, qui s'attaquât toujours à priori aux phénomènes à percevoir!

son objet que sous les couleurs sous lesquelles il nous apparaît. Voilà pourquoi Kant a reconnu que notre science ne saurait s'étendre plus loin que l'expérience; il a montré que toutes ces tentatives de spéculation métaphysique, toute science transcendantale prétendant dépasser le monde de l'expérience pour aller saisir la chose en soi, n'enfante jamais que des fantômes et non une vraie connaissance. Voici l'unique résultat permanent du kantisme : il a constaté ce qu'est notre organe cognitif indépendamment de l'expérience qu'il reçoit du dehors, en un mot, la connaissance transcendantale; par cela même il a constaté la différence entre le monde phénoménal et celui des choses en elles-mêmes. Il va sans dire d'ailleurs que Kant, moins que personne, s'imaginait que notre organe cognitif peut être connu par nous comme chose en soi : nous ne le connaissons simplement que comme une partie constitutive de notre monde phénoménal, comme nous fournissant une mesure pour l'appréciation, la perception du monde extérieur. Schopenhauer (*Welt als Wille*, I, pag. 208), suivant les traces de Kant, enseigne à son tour que la connaissance n'étudie les objets que sous le point de vue des rapports établis entre eux par le principe de causalité; ainsi leurs relations dans l'espace, le temps, par conséquent les objets uniquement, en tant qu'ils sont en ce lieu, dans ce temps, au milieu de certaines circonstances données, produit de certaines causes, et producteurs à leur tour de certains effets. Du moment où ces relations disparaîtraient, ces objets disparaîtraient avec elles, justement parce que nous n'aurions rien connu d'autre à leur sujet. C'est également ce point unique que la science considère et non ce que les choses sont en elles-mêmes, ou ce qui leur sert de base à titre d'idée.

Que sont donc les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite des changements sous lesquels elles apparaissent à nos sens et d'après lesquels notre entendement se les représente, les explique et les connaît?

Il est une première réponse se présentant tout d'abord, que Berkley a déjà donnée et que J.-G. Fichte a admise en mettant de côté le dualisme kantien : le monde phénoménal dans son ensemble ne serait purement et simplement que le produit de

notre représentation : il en serait exactement comme dans les songes où nous donnons une espèce de réalité à tout un monde d'apparences. Les choses en elles-mêmes n'existeraient donc point indépendamment du moi, puisque, d'après Kant, nous ne pouvons en tout cas pas les connaître; car enfin, d'où saurions-nous que des choses inconnaissables sont là présentes? Existeraient-elles, pour nous elles demeureraient toujours nulles et non avenues. Le moi est pour nous la seule chose certaine et il produit le monde; celui-ci, par conséquent, indépendamment de notre moi, c'est-à-dire en lui-même et par lui-même, n'existe pas. La chose en soi est un fantôme.

C'est là ce que Lange (II, pag. 98) appelle le péché originel logique de la philosophie allemande[1]. En effet, d'après Kant, notre connaissance provient de l'action réciproque de deux facteurs, notre monde phénoménal résulte d'effets objectifs et du remaniement subjectif que nous leur faisons subir. Le concours des choses pour la formation de notre monde phénoménal nous montre qu'elles existent; mais nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment de l'organe cognitif au moyen duquel nous le saisissons[2].

Or comme notre monde phénoménal est nécessairement l'objet de toute science de la nature, bien des naturalistes ne s'inquiéteront ni de Fichte ni de Kant. Tout au contraire, ils seront disposés à considérer cette réalité-là comme l'unique être. Tout le reste ne sera à leurs yeux que fantaisie pure; ils déclareront hardiment que le problème concernant la chose en soi est indifférent ou même absurde. Notre connaissance est faite

[1] Cela n'empêche pas Hartmann (pag. 255 de l'ouvrage déjà cité) de lui attribuer cet idéalisme subjectif.

[2] Les théologiens disent que nous ne connaissons ce qu'est le principe de tout être, par conséquent ce qu'est Dieu, que par des images dérivées (abbildlich) et non par des images primitives (urbildlich). Il en est tout autrement de Schopenhauer, d'après Lindner et Frauenstädt, pag. 350. « J'ignore ce qu'est la chose en soi indépendamment de ses relations avec le monde phénoménal, vu que les formes de notre entendement ne saisissent pas l'absolument transcendantal : voilà pourquoi la mystique intervient ici. » Plus il repousse la religion, plus il parle avec foi de mystique, de seconde vue, de magnétisme et de tables tournantes.

pour le monde phénoménal, et notre organe cognitif, sens et entendement, est organisé en vue du monde de l'expérience. Il est hors de doute qu'il serait absurde d'en vouloir user dans un monde qui n'est pas objet d'expérience. C'est précisément de cet usage illusoire que nous détourne le criticisme de Kant. C'est avec raison que la science sonde ce monde phénoménal, nous apparaissant nécessairement comme réel, qu'elle explique tout en vertu du principe de causalité par des causes naturelles ou qu'elle s'efforce de le faire quand elle n'y est pas encore arrivée et même dans les cas qu'elle ne réussira jamais à expliquer ainsi. Pour elle il n'y a point de chose en soi. — Mais on n'avance à rien en déclarant la chose en soi indifférente ou en la niant. A côté de cette réalité qui constitue le monde phénoménal, se trouve encore précisément la chose en soi ; nous nous trouvons en rapport avec elle, bien que ce rapport ne puisse se traduire en connaissance. Il existe encore d'autres parties constitutives de notre vie intellectuelle, qui, bien qu'elles ne soient pas organisées de façon à être objets de connaissance du monde phénoménal, n'en font pas moins partie de notre essence. S'il en était autrement, d'où l'humanité tirerait-elle donc son besoin de faire de la métaphysique qui, bien qu'il ait été mille fois déçu, ne cesse de s'affirmer toujours à nouveau [1]. D'où viennent les idées poétiques, artistiques, religieuses? Les hommes ne sont pourtant pas exclusivement des machines à percevoir et à penser ; notre nature comprend encore autre chose et, comme dit Lange : « Il existe encore pour nous un autre domaine que celui des sciences naturelles. » En tout premier lieu, nous pouvons examiner en tout cas notre propre organe cognitif, et cela indépendamment de toute expérience, et aussi à priori notre vie intellectuelle, les organes des sens et de l'entendement, les formes de l'intuition, l'espace et le temps, avec les catégories, les lois que l'entendement observe en fonctionnant. Mais même ici nous n'obtiendrons jamais de la métaphysique, mais seulement de la logique et des connaissances rentrant dans la théorie de la connaissance : car ici en-

[1] Voir Schopenhauer sur les besoins métaphysiques de l'homme, *Welt als Wille.*

core il ne peut être question de connaître l'objet en lui-même, mais seulement tel qu'il nous apparaît.

Voici donc la question qui se pose : les choses en elles-mêmes que nous devons présupposer[1] comme existant d'une façon indépendante de notre connaissance, n'ont-elles aucun autre rapport avec nous que de former, en se reflétant dans notre organe cognitif, ce monde phénoménal que nous connaissons? Indépendamment de cette action, n'existent-elles plus pour nous[2]? Lange répond d'une manière fort claire : « Plus nous sondons le monde phénoménal conformément à nos moyens de connaître sans y rien mélanger d'idéel, là où l'idéel n'a que faire, d'autant moins la science matérielle de la nature pourra être tout pour nous et donner pleine et entière satisfaction à notre vie intellectuelle. Le matérialisme n'est dans aucun rapport avec les plus hautes fonctions de l'esprit humain libre. Pour parler de son insuffisance théorique, il est stérile pour l'art et pour la science, il porte à l'égoïsme, il a besoin de faire des emprunts à l'idéalisme. Comprendre l'univers exclusivement du point de vue des sciences naturelles, n'est pas plus fait pour nous enthousiasmer que d'épeler l'*Iliade*. Mais mettre de l'ensemble, de l'unité dans les études analytiques des sciences naturelles, c'est déjà faire un pas vers l'idéel. Nous devons toujours nous faire une image harmonique, idéelle de l'univers, et aller lui demander de nous distraire des nécessités de la réalité qui après tout n'est qu'apparence. Bien qu'il nous demeure impénétrable, c'est ce monde idéel qui agite fortement nos sentiments et qui nous oblige à nous créer des représentations symboliques de ces phénomènes psychologiques,

[1] Le mot de Schopenhauer est amphibologique : « Point d'objet sans sujet, avec le dernier tombe également le premier. » Il est certain que rien ne peut être objet pour nous, si nous ne sommes en tout premier lieu sujet; mais le monde peut avoir déjà été, et il a déjà été là, avant d'avoir été objet de connaissance pour le cerveau d'un sujet.

[2] Bien que la connaissance objective ne nous livre que des phénomènes, notre propre être appartient nécessairement au monde, comme chose en soi, puisqu'il doit prendre en lui ses racines. Voilà pourquoi nous obtenons quelques données sur la relation intime des phénomènes avec l'essence des choses. (*Schopenhauer*, II, pag. 328.)

et à mettre notre confiance en l'invisible. Voilà la racine de la religion; elle n'est pas un produit accidentel, arbitraire, mais quelque chose qui nous est indispensable, qui réclame toujours de nouveau ses droits et qui demeure ce qu'il y a de plus précieux dans notre existence. Comme les expressions symboliques de cet idéel sont diverses et changeantes, la liberté de croyance est nécessaire. Ce sont justement ces expressions symboliques, représentations et doctrines, inaccessibles à la science proprement dite et qui ne sont pas elles-mêmes la vérité supérieure, mais servent à l'exprimer, ce sont elles qui fournissent les formules les plus saisissables pour rendre l'idéel. Et la symbolique chrétienne demeure toujours la plus pure et celle qui élève le plus efficacement notre cœur. Il faut en convenir, cette vérité supérieure est d'un autre ordre que celle de la réalité empirique, mathématique, comme le dit déjà suffisamment le simple nom « vérité de la foi. » Elle se fonde essentiellement sur la force rédemptrice dont on a fait intérieurement l'expérience. En effet, l'action fortifiante sur l'âme est le moyen même de la religion, la production d'enseignements ou de doctrines devant servir de symboles ne vient qu'en seconde ligne : ce ne sont que des représentations, des exposants de ce qui élève le cœur. Ainsi donc la religion rentre dans la sphère de la poésie, de l'art et des idées morales. »

Schopenhauer dit exactement de même, bien que son attitude polémique le conduise à repousser la religion. « La philosophie est tenue d'être vraie *sensu proprio*, la religion, au contraire, destinée aux multitudes innombrables qui ne pourraient jamais comprendre les plus profondes et les plus difficiles vérités *sensu proprio*, n'est obligée d'être vraie que *sensu allegorico*. Il faut peut-être voir un symptôme de ce fait dans les mystères, c'est-à-dire dans certains dogmes qui, sans pouvoir être vrais littéralement, rendent néanmoins sensible au sentiment général ce qui pour lui serait incompréhensible, savoir le fait que la religion se préoccupe d'un tout autre ordre de choses, d'un ordre de choses en elles-mêmes, devant lequel disparaissent les lois de ce monde phénoménal qu'il faut cependant observer en parlant. C'est ainsi qu'Augustin et Luther ont

maintenu les mystères du christianisme en opposition au plat pélagianisme qui voudrait tout rabaisser au niveau du vulgaire bon sens. C'est ce qui permettait à Tertullien de dire : *Prorsus credibile est, quia ineptum est, certum, quia impossibile.* » (*Die Welt als Wille*, II, pag. 183.)

C'est là ce qui nous explique comment Schopenhauer, avec son extrême dédain de pessimiste, peut ranger la science du monde phénoménal dans la classe de ces choses temporaires auxquelles doit mourir celui qui s'élève à une vérité supérieure. Il est vrai que cette vérité supérieure pourrait être de nouveau une philosophie scientifique, bien qu'elle soit rangée non parmi les sciences, mais parmi les arts, comme affaire relevant du génie. La raison, en effet, n'est pas en état de donner expression « à la meilleure conscience, » et nous-mêmes nous ne pouvons en parler que négativement[1]. Nous comprenons comment Hartmann, suivant les mêmes traces, sépare du domaine des sciences exactes l'Etre supérieur dont la connaissance ne s'élève pas plus haut que la vraisemblance. En effet, pour lui, l'absolu, ce qui possède l'essence, la chose en soi cachée derrière ce monde phénoménal qu'elle produit, doit être l'inconscient et toutefois le divin connaissant toutes choses. Tout cela trahit un pressentiment fort juste de cette vérité supérieure qui diffère de toute science. Il est vrai que c'est tout à fait à tort qu'on prétend ensuite que cette vérité supérieure pourrait donner lieu à une science métaphysique existant à côté de la religion[2]. Nous comprenons également pourquoi Feuerbach, aux yeux duquel le connaissable est tout, repousse comme vanité la symbolique religieuse de l'idéel (la religion), parce qu'elle ne constitue pas une science. Nous comprenons encore pourquoi Strauss, après que le monde phénoménal conçu d'une

[1] *Arthur Schopenhauer*, von Lindner und Frauenstædt, pag. 247, 312, 724.

[2] Il est vrai que Hartmann rappelle aussi tout ce qu'il y a de purement symbolique, même dans la connaissance scientifique, puisqu'elle ne contient pas les objets eux-mêmes, mais des signes qui s'en rapprochent. Voilà pourquoi Schleiermacher, dans son Ethique, a appelé la connaissance « une activité qui symbolise. » Mais celle-ci diffère autant de la symbolique de l'idée que ce qui est identique pour tous diffère de ce qui est individuel à chacun. (*Neu-Kantianismus*, pag. 97.)

façon optimiste est devenu tout à ses yeux, ne s'en tenant pas là, considère l'homme comme un être dans lequel la nature aspire à se dépasser elle-même, vu que l'homme doit se déterminer lui-même d'après l'idée de son espèce. Nous comprenons comment Hegel peut voir dans la religion la vérité suprême, tout en refusant d'en faire une science. Mais quand on en arrive là, on voit se poser une question importante : Que peut bien être une vérité qui ne se laisse pas réduire, formuler en science? La philosophie est-elle donc en mesure de sonder scientifiquement les principes de toutes choses? Nous comprenons parfaitement bien que des naturalistes, tout à leur affaire et absorbés par les sciences exactes, se hâtent de voir en elles la seule activité légitime de l'esprit, et qu'ils répudient la religion quand elle prétend se donner comme science et intervenir dans le domaine de la nature.

Il ne faut pas confondre ainsi la science et la religion, la réalité que donne le monde des phénomènes d'une part et celle du monde des idées de l'autre. Au lieu de partir de cette confusion pour porter des jugements étroits qui nous parlent soit d'une science pure qui repousse la religion, soit d'une religion qui méprise la science ou qui lui conteste la liberté des mouvements, Lange sépare soigneusement les deux domaines. Les sciences exactes et la culture idéelle forment, à ses yeux, deux domaines parfaitement séparés et distincts, ce qui ne les empêche pas d'agir réciproquement l'un sur l'autre. « Le matérialisme, avec ses intuitions sensibles et sa science portant sur le monde phénoménal, est aussi peu de mise dans le domaine idéel que l'idéel dans les sciences naturelles. Ces deux tendances peuvent vivre en paix l'une à côté de l'autre, car il n'y a que des naturalistes étroits qui repoussent le monde idéel parce qu'il n'entre pas dans le cercle de leurs recherches, et il faut être un homme religieux étroit pour contester les droits de l'étude matérialiste de la nature, qui est tout aussi nécessaire. De fait, les deux se heurtent à des limites qu'elles ne sauraient franchir : elles sont appelées à se compléter. L'antipathie réciproque tient seulement, de la part du naturaliste, au fait que l'on veut introduire dans son domaine des préoccu-

pations religieuses, idéelles, qui feraient intervenir des causalités surnaturelles, divines, là où elles n'ont que faire; l'antipathie de l'homme religieux tient à ce qu'avec des méthodes convenant seulement pour le monde phénoménal on prétend critiquer et finalement nier son monde des idées.

« Du moment où l'Etat, aussi longtemps qu'il soutient l'Eglise, réclame des ecclésiastiques une culture suffisante pour qu'ils puissent comprendre les sciences de la nature (d'où il suit que le pasteur Knaak, champion du système de Ptolémée, doit être relégué dans un cabinet d'antiquités), le devoir de ceux qui s'occupent des sciences de la nature est aussi de reconnaître la haute valeur du monde idéel. Comme l'étroitesse ne peut pas, malheureusement, être surmontée chez tous, il est toujours mieux de tenir les deux tendances complètement à part, à l'abri de toute ingérence arbitraire de l'autre[1]. Si l'Etat, comme il en a le droit, repoussant toute puissance ecclésiastique de son domaine, prend parti contre la religion et s'efforce de la renverser au moyen de ses écoles, il provoque le besoin d'idéel à aller demander satisfaction au fanatisme : l'homme a en effet toujours besoin du monde idéel, de la religion comme aide contre les réalités souvent si dures de la vie présente[2]. »

Voilà jusqu'où va Lange. Tout en maintenant complètement les droits du matérialisme dans le domaine des sciences naturelles, il montre que le monde idéel et religieux a sa raison d'être dans notre nature et que par conséquent il doit conserver à tout jamais ses droits. Et cependant il faut aller plus loin que lui encore. En effet, on ne saurait se contenter d'un pareil dualisme des deux domaines, qui peuvent, qui doivent demeurer

[1] Schopenhauer réclame également la séparation des deux genres de métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie et de la religion, afin que chacune puisse se développer suivant son essence, et que les deux ne se corrompent pas par le mélange. (*Die Welt als Wille*, II, pag. 185.) C'est une séparation qui a déjà été accomplie par Schleiermacher.

[2] Peut-être nos démocrates socialistes, qui, à Zurich, ont précisément assigné cette mission à l'école, tiendront-ils compte des avertissements d'un homme que le parti regarde comme une autorité. Ou bien fera-t-on de nos braves instituteurs un cléricalisme laïque, plein d'esprit de domination, d'esprit de corps et d'un orgueilleux dédain pour la religion?

distincts, qui même se postulent, se favorisent réciproquement. On demeurerait toujours divisé avec soi-même, à l'instar de Jacobi, païen matérialiste quant à l'entendement, chrétien idéaliste par le cœur. Il reste encore à montrer comment ces deux domaines nécessaires doivent être ramenés à l'unité, afin que, nous livrant tantôt à l'un, tantôt à l'autre, nous ne soyons pas constamment en contradiction avec nous-mêmes, clochant des deux côtés. Il est vrai, on ne devait pas s'attendre à trouver ces considérations dans une histoire du matérialisme, et nous devons être déjà fort reconnaissants envers l'auteur,— qui nous a été enlevé si jeune, — de ce qu'il a dit pour établir le bon droit du monde idéel à côté du monde matériel. Mais, partant de cette base, on peut aller plus loin, sans quitter le chemin qu'il a ouvert ou sans abandonner les résultats déjà acquis. Lange se charge lui-même de montrer qu'on peut aller plus loin, et il donne même des conseils fort utiles[1].

Il y a deux choses à faire. D'abord on ne peut se contenter de placer côte à côte, dans une attitude quasi indifférente, le domaine de la réalité phénoménale et celui du monde idéel; en second lieu, il faut établir plus solidement la réalité du monde idéel qu'on ne pouvait le faire dans un ouvrage sur le matérialisme.

En commençant par le dernier point et en exposant tout d'abord ce que Lange dit en faveur de la nécessité du monde idéel, nous trouverons plusieurs pensées précieuses. Il montre premièrement aux naturalistes qu'ils sont obligés de faire des emprunts au monde idéel. Les connaissances acquises au moyen de l'observation exacte, des expériences et de l'industrie, ne peuvent être ramenées à l'unité, systématisées d'une manière solide, sans se servir de notions et d'idées pour leur en faire

[1] Hartmann au contraire pratique la critique négative au lieu de la critique positive. Bien loin de compléter ce que Lange laisse à désirer, il constate ici un mensonge. L'idéel qui, pour Lange, n'est pas objet de connaissance serait aussi sans valeur; il l'explique par des réminiscences de jeunesse, comme la notion que Schleiermacher donne de la religion, qui s'expliquerait par son séjour chez les moraves!

l'application. La notion d'unité elle-même qui ne saurait nullement être fournie par les sciences naturelles doit nécessairement nous venir d'ailleurs. Cela déjà montre qu'il y a encore autre chose que la réalité qu'il s'agit de sonder. « L'unité et la pluralité sont des notions qui imposent des bornes à notre organe cognitif. En effet, nous ne pouvons nous représenter d'une manière intuitive ni l'unité à l'abri de toute différence, ni la multiplicité absolue, ni la divisibilité à l'infini. Et toutefois nous ne pouvons mettre nos connaissances en ordre sans les placer en rapport avec ces deux idées. » C'est là un point de vue que Schleiermacher a déjà établi dans sa *Dialectique*. Il est vrai, on ne saurait dire que ce soit là un emprunt fait au monde idéel; la logique et la théorie de la connaissance sont seules mises à contribution. Mais c'est déjà assez pour montrer que le domaine des sciences naturelles n'est pas le seul et qu'il a besoin d'être complété. En effet la science de la nature a beau, dans son anthropologie, étudier la nature de l'âme, les phénomènes psychologiques, toujours est-il qu'en le faisant elle emploie des lois, cet élément à priori dont parle Kant, qui est déjà antérieur à une étude quelconque. Ensuite il faut rappeler ce que nous avons déjà montré avec Zeller. L'homme qui étudie, qui cherche, introduit ses propres sensations dans ce qu'il voit extérieurement en dehors de lui; sans sa fantaisie, il est bien des choses perçues qu'il ne pourrait comprendre d'une façon intuitive. (II, pag. 159.) Cela serait déjà un emprunt beaucoup plus certain fait au monde idéel.

Que peut donc bien être ce monde idéel dont on va jusqu'à dire qu'il a même plus de valeur que la réalité? Sans nul doute, il a plus de valeur, parce que, comme l'avoue Schopenhauer, la connaissance est hors d'état de diriger notre conduite. Lui-même comme philosophe peut bien montrer la vérité supérieure, la moralité et la sainteté, mais il ne saurait les réaliser; il laisse ce soin aux saints, aux religieux, par conséquent à la religion seule. Lange rappelle (pag. 176) « que l'idéalisme, lui aussi, se rattache à la vérité inconnue, quoique d'une manière tout à fait différente que le matérialisme. » On

est alors tout près de se demander si peut-être notre monde idéel ne nous ouvrirait pas, pour arriver jusques aux choses en elles-mêmes, une route interdite à notre savoir dirigé exclusivement vers le monde des phénomènes. Mais on ne pousse pas jusque-là. Bien au contraire, ce monde idéel vous produit toujours l'effet d'être une illusion, un leurre dont nous avons besoin pour nous élever au-dessus des duretés de la réalité[1]. « L'idéalisme est foncièrement de la poésie métaphysique qui peut nous apparaître comme le représentant enthousiaste de vérités supérieures inconnues. » Par conséquent n'aurait-il pas une tendance vers les choses en elles-mêmes, du moment où, en lieu et place de la connaissance inaccessible dans ce domaine, il nous donnerait néanmoins quelque chose qui en tiendrait la place? Il est même ajouté : « La circonstance qu'il y a en nous d'une manière générale une tendance poétique, créatrice, qui dans la philosophie, l'art et la religion entre souvent en directe contradiction avec le témoignage de nos sens, de notre entendement, et qui néanmoins peut produire des créations, dont les esprits les plus nobles, les plus sains, font plus de cas que de la simple science, cela déjà indique une intime union avec la vérité supérieure. » Il n'en est pas moins vrai « que les idées sont seulement des produits poétiques qui sont loin d'être essentiellement identiques chez tous les hommes, comme c'est le cas de la conception sensible, qui s'accrédite par le fait de son identité. Les idées sont au contraire diversement conçues suivant les individus; elles peuvent bien être assez puissantes pour tenir quelque temps sous le charme une époque, des peuples entiers, mais elles ne deviennent jamais universelles, encore moins immuables. » Au surplus, « l'homme qui s'élève une fois dans son monde idéel, court toujours le danger de le confondre avec le monde des sens et de fausser par cela même l'expérience, ou de prêter à sa poésie une vérité, une exactitude qui n'appartient qu'à la connaissance sensible et rationnelle, à cette science qui s'impose à chaque être doué

[1] Heinze, dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Philosophie*, 1877, II. Heft, parle aussi de ce qu'il y a d'insuffisant dans cet idéalisme de Lange. Hartmann s'en moque.

d'une organisation humaine avec le même degré de nécessité qu'à nous-mêmes[1]. »

Il est incontestable que cet avertissement est fort nécessaire. En effet, les spéculations philosophiques comme les spéculations religieuses, justement là où elles sont crues d'une foi vraiment vivante, se donnent volontiers pour des connaissances proprement dites. Aussi ceux qui ne les acceptent pas font l'effet de manquer d'intelligence ou de foi, quand on ne prétend pas qu'il faudrait les excommunier et les punir. Il est hors de doute que celui qui s'occupe de philosophie a besoin d'être mis en garde contre le dogmatisme, d'être maintenu dans les bornes de la sobriété par le criticisme kantien, comme il faut aussi rappeler aux personnes religieuses le miroir obscur à travers lequel on ne peut qu'apercevoir la vérité supérieure. C'est là un point sur lequel on ne saurait trop insister, car chaque religion positive fait invasion en dehors de son monde idéel. En effet, son fondateur, son histoire, qui appartiennent incontestablement au monde de la réalité extérieure, sont introduits dans le monde des idées : on n'est que trop porté à faire de ces deux parties constitutives une seule vérité de la même espèce, ce qui conduit très aisément à unifier, à confondre la vérité idéelle et la vérité scientifique[2].

Mais les deux domaines peuvent-ils demeurer aussi indifférents l'un à côté de l'autre que la connaissance réelle et la poésie idéelle? La poésie n'a-t-elle pas aussi sa vérité et, d'un autre côté, la science avec sa terminologie n'est-elle pas hors d'état de rendre les objets d'une façon adéquate? Il est vrai, à côté de la réalité connaissable, Lange déclare le monde idéel assez étendu pour embrasser la philosophie, la religion, la poésie, l'art, la morale même. Il en vient ainsi à attribuer une grande

[1] Ce que Lange a ici en vue constitue la différence que Schleiermacher établit entre le symbolisme identique chez tous les hommes (la connaissance comme science) et le symbolisme individuel (art et religion).

[2] Ainsi lorsqu'on fait entrer dans la dogmatique chrétienne la vie historique de Jésus, comme chose de même espèce. Hermann Schultz avertit de ce danger dans son discours : *La Foi chrétienne en Jésus, et la Question historique de la vie de Jésus*. Voy. aussi *Dogmatique* de Schweizer, seconde édition, II, pag. 28.

importance à ce monde, plus grande que celle de la science. « En effet, l'homme a besoin de compléter le monde de la réalité sensible par un monde idéel qu'il crée lui-même, et les fonctions les plus nobles, les plus élevées de son esprit concourent à ces créations. Ensuite les idées sont aussi indispensables que les faits pour les progrès de la science. (Pag. 78.) A la vérité, ces idées ne constituent pas une science, mais elles sont les effluves d'une élévation vraiment religieuse vers les sources pures de tout ce qui est honoré comme divin et supraterrestre. »

Ici cependant nous devons aller plus loin. D'abord parce que toutes les parties constitutives du monde idéel ne se comportent pas de la même façon avec la réalité sensible. C'est là un fait auquel Lange n'a pas pris garde. Il est évident que la poésie et l'art se comportent tout autrement que la philosophie et la religion. Aussi la poésie et l'art n'entrent pas avec la connaissance de la réalité dans ces conflits où s'engagent si souvent la philosophie et la religion. D'autre part, la morale se comporte autrement à l'égard de cette réalité. La poésie et l'art naissent du besoin d'idéaliser la réalité elle-même, de l'exposer comme complétée, ennoblie au moyen de l'idéel, mais sans réclamer pour la poésie la réalité générale, et sans confondre l'idéel avec cette réalité[1]. La spéculation philosophique et la philosophie religieuse prétendent obtenir accès à une réalité supérieure, inaccessible aux sens et à l'entendement[2]. Voilà pourquoi la philosophie et la religion courent sans cesse le danger d'égaler cette réalité supérieure à celle du monde phé-

[1] « Le chef-d'œuvre de l'artiste donne la vérité non pas, sans doute, au sens général, mais en tant qu'il expose dans une seule image la régularité qui domine dans les phénomènes isolés. » (*Hartmann*, p. 97.) Il est hors de doute qu'il serait plus exact de dire que l'idée ne réussit jamais à s'exprimer dans le phénomène d'une façon pure et tout à fait adéquate. « Les exemplaires réels exposent toujours leur idée d'une façon défectueuse, » dit Schopenhauer. « Le génie contemple dans toute sa pureté ce que, au milieu du combat des forces, la nature est impuissante à mettre au jour. Le chef-d'œuvre nous communique l'idée. » (*Schopenhauer*, I, 220.) Avec un peu de bonne volonté, on peut dire la même chose du symbole religieux.

[2] C'est ce que Paul désigne, quand il parle de ce qu'aucun œil n'a vu, aucune raison n'a connu, mais Dieu le donne à ceux qui l'aiment.

noménal et sensible, et d'oublier ainsi le double sens du mot. La morale enfin semble se comporter autrement : se proposant d'ennoblir la réalité en nous et hors de nous, elle puise les moyens en vue de ce but dans le monde idéel, dans lequel on peut prendre son refuge quand on est repoussé par l'état général de la réalité [1]. Si ce n'est pas précisément la mission d'une histoire du matérialisme, après avoir constaté les parties constitutives du monde idéel, d'en tirer les conséquences et de montrer leur relation avec le monde de la réalité sensible, nous pouvons, quant à nous, ajouter ces développements sans entrer dans d'autres voies que celles que nous avons jusqu'ici suivies.

Il est vrai, Lange lui-même se demande comment la poésie idéelle doit être considérée en présence des pures hallucinations du cerveau. Voici sa réponse : « La vérité supérieure ne se justifie qu'en satisfaisant d'une manière harmonique tous les besoins du cœur ; elle n'a rien de commun avec la connaissance scientifique. » Avec cela il insiste sur la nécessité avec laquelle notre nature produit les idées, il est vrai, aussi les fantômes du cerveau, et il distingue les idées des fantômes et des chimères par leur valeur. « Ce qui en constitue la valeur c'est qu'elles sont en rapport avec l'essence même de l'homme, et même avec son essence parfaite et idéelle. » Ne pourrait-on pas tirer de là une autre conséquence ? On est sur le point de se demander si l'esprit humain, en dehors des chimères, peut se mettre, d'une façon quelconque, en activité, exclusivement de lui-même, sans le concours d'un objet qui le sollicite ? Si nous ne dévidons pas le monde phénoménal de nous-mêmes, s'il est au contraire le produit de deux facteurs, en partie de notre organe cognitif, en partie des choses qui en provoquent l'activité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, alors il est difficile que le fait de l'existence des choses en elles-mêmes, — fait justifié par cette connaissance, — ne prouve pas déjà quelque chose en faveur de la réalité du monde des idées. Nous pourrions difficilement imaginer les idées sans les mettre en aucun rapport avec ces choses en elles-mêmes, vu que celles-ci exposent précisément une « vé-

[1] C'est là ce qu'il y a d'excessif et d'étroit dans notre pessimisme moderne. Voy. *Nach Rechts und Links*, pag. 362, 368, 401.

rité supérieure, » et c'est pour cela qu' « elles élèvent fortement notre sentiment au-dessus de la réalité extérieure. » Ou bien qu'est-ce donc qui devrait pouvoir nous élever au-dessus de la réalité commune, si ce n'étaient les choses en elles-mêmes qui lui servent de base en provoquant notre esprit à des productions idéelles pour faire parvenir par ce moyen « la vérité supérieure » jusqu'à nous [1]? Il demeure bien entendu qu'au moyen de notre monde des idées nous ne pouvons arriver à formuler aucune science comme celle qui peut seulement s'emparer de notre monde phénoménal; par conséquent notre production d'idées ne devient jamais une connaissance proprement dite; on n'aboutit qu'à tout embrouiller en s'imaginant le contraire. Néanmoins ce phénomène psychologique, — à tous égards si différent de celui se traduisant par la connaissance du monde sensible, — qui consiste à produire des idées, s'explique difficilement si on ne le met en quelque rapport avec ces choses en elles-mêmes qui servent de base, soit à notre monde sensible, soit à notre organisation subjective pour en percevoir un autre. Sans cette hypothèse, la production du monde idéel, dit Hartmann, serait une façon de nous tromper nous-mêmes et, ne pouvant se distinguer de l'hallucination, elle succomberait sous les coups du scepticisme. De même que nous ne pourrions arriver à une connaissance quelconque sans les choses en elles-mêmes actives pour nous dans le monde des phénomènes, il est hors de doute que nous arriverions encore moins à une activité idéelle, à former des idées, si les choses en elles-mêmes — dont l'existence est déjà présupposée par le fait que nous connaissons le monde sensible — ne provoquaient pas notre esprit à produire des idées. Autrement comment pourrions-nous ici « obtenir conscience d'une vérité supérieure, d'une force élevant le sentiment, plus précieuse que la science, » si rien ne correspondait à ces idées, si elles étaient exclusivement fabri-

[1] Schopenhauer ne se fait aucun scrupule de rabaisser toute la plus belle moitié du genre humain, comme des êtres inférieurs, parce que chez elle le sentiment prédomine. Voy. *Nach Rechts und Links*, pag. 407. Les expressions *sentiment* (Gemüth), *personne* et *personnalité* manquent presque entièrement dans ses écrits, de même que chez Strauss.

quées par nous, — avec nécessité, il est vrai, — si bien que nous ne puissions nous en empêcher, mais toutefois comme une production exclusive du sujet? Schopenhauer lui-même en est venu au sujet de la vérité supérieure à s'exprimer comme suit : « Ce qui, apprécié à la mesure de la réalité phénoménale, avec sa divisibilité, son *principium individuationis*, apparaît comme non réel, chimérique, nul, cela même constitue la réalité supérieure, la profonde unité de tous les divers êtres sensibles, la chose en soi; le Nirvana vers lequel nous marchons tous est, en dernière analyse, le plus réel de tous les êtres, bien que nous soyons hors d'état de le connaître. Cette conscience supérieure possède une valeur infiniment plus grande que toute science mondaine[1]. » Et Strauss aussi a dû chercher dans le monde matériel « la source de tout ce qui est raisonnable, une prédisposition en vue de la raison (das Angelegtsein zur Vernunft), » un certain quelque chose caché pour ainsi dire derrière le monde phénoménal, pour se rendre possible son harmonie optimiste avec le tout. En effet, celui qui, rejetant tout élément idéel, ne veut conserver que la réalité sensible, cette existence se détruisant elle-même, doit être révolté par ce spectacle du monde présent et chercher son refuge dans le pessimisme.

C'est dans ces choses en elles-mêmes, servant de base à notre réalité changeante et morcelée, que nous ne pouvons connaître comme la cause une, immuable, soit du monde phénoménal, soit de notre organisation subjective, — parce que notre connaissance est disposée exclusivement pour des expériences perçues par les sens, — c'est dans ces choses en elles-mêmes que l'idée de Dieu a sa source. Aussi Lange peut-il dire : « Avec l'explication naturelle, seule admissible dans les sciences naturelles, de sorte qu'on ne ferait que tout brouiller en en admettant une religieuse, il est parfaitement légitime, dans ce même domaine naturel, d'honorer, comme manifestation de la puissance et de la sagesse divine, un fait que la science appelle un phénomène naturel. »

[1] *Parerga*, I, pag. 483. Et aussi *die Welt als Wille*, I, pag. 200. « Les idées (au sens de Platon) sont hors de la sphère de connaissance de l'individu. »

Aussi doit-il demander, exiger même que nous nous rendions bien compte de cette vérité supérieure comme de quelque chose de réel, non au moyen de notre connaissance, mais par notre capacité à former des idées. De sorte que cette production d'idées ne peut être une pure et simple affaire d'imagination, procédant uniquement du sujet, mais un produit des choses en elles-mêmes, existant en dehors de nous, et de notre capacité à produire des idées organisées, de façon à ce que nous puissions arriver à avoir conscience de ces dites choses. Nous arrivons ainsi aux propositions de Schleiermacher : « Notre absolue dépendance de Dieu est en même temps notre dépendance de l'organisme du monde. Dieu et le monde ne s'excluent pas l'un l'autre. » Nous arrivons à sa notion de la religion : « La religion n'est ni une science, ni une connaissance, ni une action, mais un sentiment, une détermination de la conscience aussi immédiate, sentiment d'absolue dépendance tel que nous ne saurions l'éprouver à l'égard du monde sensible, avec lequel nous sommes dans des relations d'action et de réaction, » par conséquent abandon, confiance, élévation au-dessus de tous les changements du monde. Nous en venons à comprendre que la vérité supérieure, parce qu'elle est inaccessible au savoir, saisie comme force qui élève, ne peut être exprimée que dans des allusions idéelles, dans des signes symboliques, représentations, paraboles, images et dogmes. En effet, dès qu'on prétend connaître ces expériences intérieures comme le monde sensible, les reproduire en des discours logiques, qu'arrive-t-il? on est obligé de recourir inévitablement à des formules de la pensée. Mais comme il ne s'agit de rien moins que d'exprimer l'inénarrable, on est toujours réduit à rendre symboliquement ce qu'on a senti et vécu. Cette conception de l'essence de la religion n'aboutit pas à la négation de la religion, comme le veut Schopenhauer avec plusieurs autres. Ce qui disparaît sans retour c'est l'opinion erronée qui voit dans la religion une science ou qui prétend que, du moment où elle ne serait pas une science, elle perdrait toute valeur pour n'être plus qu'une simple imagination.

Voici donc ce qui arrive. L'homme religieux confond facile-

ment sa symbolique avec la réalité donnée et la connaissance qu'il en a, et cela sans aller jusqu'aux dernières conséquences, parce qu'il conserve la conscience d'une foi distincte du savoir. Celui qui à son tour s'occupe de la connaissance du monde phénoménal ou qui le tient pour le seul permanent, tombe dans la même confusion. C'est lorsque, traitant un symbole religieux, un de ces signes d'une vérité supérieure comme des connaissances du monde sensible, il prétend arriver ainsi à la critiquer, à la dissoudre. On comprend même la distinction que le moyen âge faisait des deux genres de vérité, du moment où des symboles du monde idéel possèdent une vérité qu'ils n'auraient pas si on voulait y voir des formules de la connaissance du monde sensible. Lange ne montre-t-il pas que c'est justement dans les dogmes les plus choquants pour notre raison que souvent s'est formulé le contenu religieux le plus précieux[1], bien qu'il suffise d'avoir passé par une école secondaire pour se croire de force à découvrir ce qu'il y a de défectueux dans le symbole[2]. D'un autre côté nous comprenons que des esprits tout à fait timides se cramponnent aux plus durs d'entre les dogmes, parce qu'il s'y attache pour eux une profonde élévation intérieure qui les satisfait; nous comprenons même qu'ils puissent attribuer au pape l'infaillibilité religieuse aussi longtemps qu'il peut encore s'insinuer comme l'unique et puissant protecteur de ce domaine idéel dont on ne peut se passer. En effet nous sommes essentiellement redevables de cette monstruosité à l'étroit matérialisme, épouvantail qui chasse beaucoup de monde dans le camp ultramontain. A la longue, l'homme ne peut supporter son existence, si ce monde sensible, changeant continuellement dans toutes ses parties et se dissolvant avec toutes ces créatures, devait être son unique tout. Alors il devrait, cédant au pessimisme, maudire son existence, et il ne pourrait trouver un

[1] La sagesse dont parle Paul, qui passe aux yeux du monde pour une folie. Le fameux *Credo quia absurdum est*, avait aussi un sens dont on peut, il est vrai, faire une absurdité.

[2] C'est une critique tout aussi bourgeoise que si on voulait l'appliquer aux créations de l'art, aux images de la Vierge, de la sainte famille, du Seigneur marchant sur les flots, etc. Carrière, *Relig. Reden*, pag. 180.

salut désespéré que dans l'annihilation, tant de sa personne que de tout ce monde qui n'est bon à rien. C'est là ce que montrent fort bien Schopenhauer et Hartmann de leur point de vue pessimiste et ce que Strauss repousse sans raison aucune.

Au lieu de ne voir dans le monde idéel qu'une production poétique du sujet, mettons-le en rapport avec les choses en elles-mêmes, placées derrière le monde sensible; voyons en lui quelque chose de différent de la science, une façon de prendre conscience de la chose en soi, ainsi que Lange voit l'idéalisme en rapport avec la vérité inconnue que la science ne saurait atteindre. Alors la haute valeur du monde idéel, au lieu d'être réclamée simplement parce qu'elle donne satisfaction au sentiment, nous apparaît comme fondée en fait. Car, tandis que la connaissance du monde sensible, là aussi où elle parvient à se formuler comme science, ne nous communique pas l'être en lui-même, mais simplement ce qui nous en apparaît dans nos organes perceptifs, notre monde idéel peut nous conduire plus loin. Il nous donne conscience du principe de l'être comme n'étant modifié par aucune apparence sensible, et il nous élève ainsi au-dessus de la réalité qui se voit[1]. C'est là ce qui constitue la valeur et la vérité supérieure de la religion sans laquelle toute culture doit dégénérer et tout édifice social doit s'écrouler. Voilà pourquoi il y a lieu d'espérer que plus grand se montre le danger à l'heure présente, sous la pression du matérialisme, d'autant plus enthousiaste retentira à son tour la prédication salutaire de la religion, dès qu'on se sera de nouveau rendu compte de ce qui en constitue la véritable essence. Lange aussi (II, pag. 236) trouve qu'une civilisation supérieure réclame qu'on adore comme un effet de la puissance et de la sagesse divines ce que la science présente comme un phénomène naturel. En effet, sans le monde des idées avec son idée de Dieu, toute connaissance devrait aboutir à un optimisme plat et fantastique ou plus logiquement à un pessimisme méprisant tout être, deux genres de sagesse que

[1] La conception transcendantale des idées ou choses en elles-mêmes peut aussi se présenter d'une manière instinctive. (*Die Welt als Wille*, pag. 204.)

Strauss d'un côté, Schopenhauer et Hartmann de l'autre recommandent à notre siècle avec force louanges.

En établissant ainsi complètement la suprême valeur du monde idéel, on fait par là même disparaître le dualisme entre lui et notre monde réel et phénoménal. C'est là le second point sur lequel Lange est demeuré encore engagé dans le dualisme kantien de la chose en soi et de notre organe cognitif. Il s'agit de le compléter. Dans le but fort justifié de prévenir radicalement tout mélange, toute confusion des deux domaines[1], Lange a moins pris garde à un autre fait. Tout en insistant sur l'action réciproque des deux domaines l'un sur l'autre, il néglige de les ramener à l'unité de la vie spirituelle de l'homme. Toutefois il ne manque pas d'éléments dont il faut d'abord tenir compte.

« Nos idées, dit-il, sont des fruits de la même nature qui produit également nos perceptions sensibles, nos jugements intellectuels, mais des produits supérieurs. Un fait est certain : l'homme a besoin que le monde de la réalité sensible soit complété par un monde idéel. » Qu'est-ce que cela prouve? La même nature humaine comprend les deux faits, aussi bien la connaissance du monde phénoménal que la production du monde idéel; elle est nécessairement amenée à confirmer les deux par son activité. Il est ensuite remarqué avec soin que, bien « qu'ils doivent être soigneusement séparés l'un de l'autre, les deux côtés s'appellent l'un l'autre; ils ont besoin l'un de l'autre; l'un ne pourrait pas réellement prospérer sans l'autre. »

Mais il faut aller plus loin encore pour surmonter tout dualisme entre un monde réel et un monde qui ne serait presque qu'imaginaire[2]. Ces deux mondes ne sont pas seulement le pro-

[1] Schopenhauer éprouve aussi le même besoin : « Ce qui pourrait arriver de mieux aux deux espèces de métaphysique (la philosophique et la religieuse) c'est qu'elles demeurassent parfaitement séparées l'une de l'autre, vu que la fusion serait fatale aux deux. » Seulement il attribue à la première une valeur comme connaissance de haut prix que Lange lui refuse. Schopenhauer, au contraire, n'accorde à la métaphysique religieuse qu'une demi-valeur problématique, tandis que Lange la proclame la plus précieuse. (*Schopenhauer*, pag. 185.)

[2] Schopenhauer aboutit aussi au même dualisme. Il sépare d'un côté « le monde sensible de la chose en soi, » et d'un autre côté « la volonté de

duit de la même nature humaine, mais aussi de la même chose en soi, du même principe premier; ils sont par conséquent un dans leur principe. Les choses en elles-mêmes produisent d'un côté notre monde phénoménal, parce qu'elles nous engendrent avec nos organes sensibles et intellectuels, auxquels elles apparaissent elles-mêmes comme elles le font. D'autre part, les choses en elles-mêmes produisent notre culture idéelle ou elles préparent notre esprit de façon telle qu'il produit avec nécessité ce monde idéel qui se rapporte immédiatement à elles. Ces choses en elles-mêmes sont ainsi la cause unique de nos deux mondes, qui, par conséquent, forment une unité indivisible. Ces deux mondes représentent deux modes d'action des choses en elles-mêmes sur nous; partant ils sont les deux une réalité. Car, dans les deux effets produits par les choses elles-mêmes sur nous, nous éprouvons, soit par l'expérience, soit par la vie, ce qui suit : au moyen de la connaissance de la réalité sensible d'une façon médiate, et au moyen de l'expérience idéelle d'une façon immédiate, nous ressentons des effets des choses en elles-mêmes sur notre esprit, effets qui par cela même nous garantissent l'existence des réalités en dehors de nous[1]. La cause une comprend ensemble les deux mondes comme unité. De même que pour chacun de nos sens le monde agit autrement, tout en restant le même aussi bien que notre moi, de même la chose en soi agit autrement sur nous du dehors que du dedans, et elle est pourtant toujours la même, exactement comme notre esprit, qui demeure identique en agissant concurremment dans les deux cas.

vivre avec sa conscience rationnelle empirique, » il sépare les deux de la volonté de ne plus vouloir vivre avec une conscience supérieure. C'est là un dualisme qui a paru insupportable à Frauenstædt lui-même. Voir l'*Arthur Schopenhauer* de ce dernier, pag. 316. Schopenhauer établit le même dualisme entre la volonté et la connaissance, pag. 368.

[1] Schopenhauer part aussi de l'idée que nous obtenons conscience du monde sensible d'une façon médiate, et des choses en elles-mêmes ou de leur cause, la volonté, d'une manière immédiate. (*Die Welt als Wille*, quatrième édition, pag. 10.) « En allemand, le mot *Wirklichkeit* désigne fort bien l'ensemble de tout ce qui est matériel, la réalité. Son existence consiste en actions, *im Wirken.* »

Ainsi notre connaissance du monde sensible et notre formation du monde idéel s'expliquent au moyen d'un seul et même principe, soit subjectivement, puisque c'est le même moi qui est nécessairement actif dans les deux cas, soit objectivement, en ce que c'est toujours la même chose en soi qui nous rend capables des deux activités et qui nous y provoque.

Mais que peuvent-elles bien être, ces choses en elles-mêmes? Le naturaliste ne comprend pas le problème, aussi longtemps qu'il veut voir en elles les éléments primitifs de l'édifice du monde, ou comme il dirait peut-être plus volontiers, de la plante du monde. Il aboutit ainsi à des abstractions, comme les atomes ou centres de force ou monades. Tout cela, en effet, abstraction faite des atomes qui ne peuvent être pensés, — puisqu'ils doivent être une petite étendue indivisible, — ne nous donnerait que les éléments simples, présupposition indispensable de la construction du monde sensible, et non la chose en soi. Ces éléments primitifs seraient absolument incapables d'émouvoir notre cœur, exactement comme l'*Iliade* d'Homère dissoute en les lettres qui la constituent; réussît-on même à montrer comment des atomes, comme commencement de la matière et de la force, s'est construit un monde, tandis que Cicéron a tenu le fait pour aussi impossible que la formation des vers d'Ennius de tas de lettres, ce qui, à la vérité, aurait pu mieux être mis à profit pour l'invention de l'imprimerie. Du reste si le monde, en tant qu'être divisé et agité, n'a jamais commencé dans le temps, mais s'il a toujours existé comme produit incessant de la chose en soi éternelle, voici ce qui arrive. Cette explication de toute construction concrète au moyen des plus petits commencements ou atomes ne peut servir qu'à rendre compte du devenir et de la dissolution de certaines portions grandes ou petites de l'univers. Appliquée à l'ensemble de l'univers en général, cette explication devient une pure abstraction; en s'y lançant la science se perd dans de vaines spéculations métaphysiques. Du moment où dans la chose en soi siège le principe éternel et un, soit de notre monde sensible, soit de notre monde idéel, dans les deux cas caché pour nous, parce qu'il est inaccessible pour notre organe cognitif,

agencé en vue du monde sensible, bien que dans le monde idéel il se manifeste comme puissance qui nous élève et qui peut être exprimée par des symboles, alors tout s'explique. Nous comprenons que de tout temps l'esprit humain ait trouvé cet être caché derrière le phénomène et dont il avait conscience dans son sentiment, et qu'il lui ait trouvé une plus grande analogie avec des idées qu'avec des éléments primitifs tels que l'étoffe et la force de la réalité sensible[1]. Lange également voit ici la racine de l'idée de Dieu et c'est quand nous en obtenons conscience que notre vie acquiert sa plus haute signification. Il n'y a que deux alternatives : il faut, ou que l'homme désespérant de reconnaître aucune valeur au monde présent tombe dans le pessimisme, ou qu'il se réconcilie avec l'existence en se mettant en harmonie avec l'être placé derrière ce monde phénoménal : la vérité complète en effet ne se trouve ni dans le pur optimisme, ni dans le simple pessimisme.

La religion a donc l'avenir; elle ne saurait périr; elle ne peut que partager le sort de la vie idéelle qui chez l'homme est trop souvent étouffée. Mais elle s'agite toujours de nouveau, elle se relève vivante et vigoureuse parce que nous nous sentons malheureux quand elle est étouffée. Car dès que l'univers est conçu d'une façon exclusivement matérialiste, dès qu'il doit être tout, il produit à l'homme spirituel l'effet d'un monstre qui l'écrase. Il ne lui reste plus qu'à se livrer aux emportements d'un pessimisme impuissant jusqu'à ce que l'anéantissement vienne le délivrer. Admet-on avec Schopenhauer une chose en soi qui ne serait qu'une aveugle soif de vivre? il ne reste rien de plus que le pessimisme avec la même rédemption au moyen de l'anéantissement.

Lange semble donc avoir vu juste. Il déclare inévitable un effrondement de la civilisation amené par le matérialisme qui

[1] Il n'est pas jusqu'à Schopenhauer qui ne voie dans les idées platoniciennes la désignation la plus convenable de la chose en soi, qu'il se représente comme l'aspiration de la volonté primitive, *Urwillensdrang*, tandis que Hartmann y voit l'inconscient primitif; représentations auprès desquelles l'idée de Dieu peut se ranger sans aucun désavantage.

envahit tout et par le refoulement de l'idéel. Il n'y a qu'un moyen de salut, il faut du même coup vaincre le matérialisme, — c'est-à-dire le contenir dans son domaine, — et ranimer le culte de l'idéel. La morale dont le matérialisme a essayé n'est pas en mesure d'ennoblir l'homme naturellement égoïste : elle conduit plutôt à la dissolution de l'organisme social en atomes qui doivent ensuite être retenus en état de cohésion par la force. La liberté individuelle pure et simple conduit à la démoralisation; le régime du laisser aller et de la complète liberté, opposé aux vieux usages décriés des corporations industrielles et commerciales, est loin d'avoir porté de lui-même remède au mal par la libre concurrence. Sans parler de l'exploitation de l'ouvrier, nous avons eu les friponneries de la spéculation, des falsifications révoltantes, disons mieux, l'empoisonnement des moyens de subsistance.

En finissant, Lange se demande si la religion appelée à toujours durer sera la religion chrétienne, ou bien faut-il compter sur l'apparition d'une religion nouvelle qui, surgissant à la fois d'un puissant essor de l'idéalité et d'un relèvement social des classes opprimées, entraînerait tout avec elle[1]? Nous serions conduits beaucoup trop loin si nous voulions entrer ici dans l'examen de cette nouvelle question. Toutefois elle rappelle une troisième lacune de la doctrine de Lange. D'après lui, la productivité religieuse serait exclusivement individuelle, presque arbitraire. On ne comprendrait pas alors comment une pareille formation pourrait entraîner des peuples entiers, et se trouver en mesure de satisfaire les besoins de l'humanité tout entière. Feuerbach lui-même constate un lien très étroit entre les formations religieuses et les individualités qui y adhèrent. Une nouvelle formation religieuse doit évidemment correspondre non seulement à la personnalité du fondateur, mais au développement subjectif de ses adeptes. De même que

[1] De même que le bouddhisme n'a pu réussir qu'en émancipant les hommes opprimés par le régime des castes du brahmanisme, de même le christianisme ne s'emparera de nouveau des esprits qu'en brisant les barrières qui séparent les sexes, les classes, les nations. Köppen I, pag. 127. 441. — Duncker, *Geschichte des Alterthums* III, S. 277.

pour la connaissance des choses, notre organe cognitif général donne la norme, ainsi, quant à la production du monde idéel, nous avons pour règle notre propre état subjectif, en étroit rapport lui-même avec l'état de la civilisation. Ce qu'il semble y avoir d'arbitraire dans l'élément individuel renvoie, par conséquent, à quelque chose de nécessaire; plus le cœur est pur, mieux il voit Dieu, et il produit une puissance qui impose au cœur impur et lui procure une satisfaction qui le guérit. Le chef-d'œuvre, produit de l'activité individuelle de l'artiste, peut également enthousiasmer des cercles fort étendus. C'est pourquoi il règne ici une loi inviolable[1]. Si l'esprit encore engagé dans la nature symbolise un monde idéel mythologique, l'esprit discipliné par la loi morale, une juste domination de Dieu, tandis que l'esprit filial symbolise le Père qui aime et qui sauve, on comprend que la formation inférieure doit nécessairement se dissoudre dans la supérieure.

Bref, les conditions pour une nouvelle religion paraissent pour longtemps irréalisables. Dès qu'avec Strauss on ne fera pas du christianisme une caricature[2] à l'usage des optimistes au nom desquels il parle, et qu'avec nos pessimistes on ne favorisera pas l'antique religion des Indous, parce qu'elle est pessimiste et exerce l'attrait d'une nouvelle découverte scientifique; dès que le christianisme, débarrassé de l'attirail symbolique qu'il a pris dans les légendes et les dogmes du moyen âge, redeviendra ce qu'il est réellement pour présenter son essence vivante, alors comme autrefois il produira de nouveau cette élévation des cœurs dont nous avons tous besoin, plus besoin peut-être que jamais. Lange va même jusqu'à louer le christianisme de ce que, entre toutes les religions, il possède la plus pure, la plus noble des symboliques; il blâme la suffisance pédantesque qui prétend le critiquer et le dissoudre comme s'il était un ensemble de connaissances intellectuelles relevant du monde phénoménal, sans s'apercevoir de la nature

[1] Schramm (*die Erkennbarkeit Gottes*, pag. 89) trouve cette loi de la symbolique religieuse dans la culture que nous avons acquise jusqu'ici et qui détermine notre idée de la perfection.

[2] Voy. *Nach Rechts und Links*, pag. 294.

relative des enseignements symboliques. Celui qui comprend ce dernier fait, après avoir rejeté toutes les parties qui seraient en contradiction avec notre science, ne critiquera la religion chrétienne qu'en vue de montrer à quel point les formes symboliques de la doctrine et de l'histoire sont aptes à exprimer le contenu vivifiant de la vérité supérieure et à la mettre à notre portée [1]. La religion est, en effet, la force principale de notre monde idéel; son importance consiste en ceci : elle nous élève d'une manière salutaire au-dessus de la réalité sensible, en nous donnant conscience de la vérité supérieure [2].

C'est par suite d'un malentendu, nous l'avons établi, qu'on suppose qu'elle doit faire passer ses conceptions toujours plus ou moins idéelles et symboliques pour une connaissance exacte; en dissipant ce malentendu, nous avons écarté le seul scandale dont elle pouvait être l'occasion [3].

Cette analyse étendue de l'*avenir de la religion* du célèbre professeur de Zurich n'est pas une traduction : elle ne saurait donc dispenser de lire l'original. Nous espérons avoir attiré l'attention de nos lecteurs et les avoir disposés à méditer les

[1] « Les religions sont indispensables au peuple (à lui seulement?) et constituent pour lui un bienfait inappréciable. Toutefois, quand elles prétendent s'opposer aux progrès dans la connaissance de la vérité, elles doivent être mises de côté avec le plus grand ménagement possible; elles possèdent une vérité médiate. Leur valeur dépendra de la plus ou moins grande somme de vérité qu'elles renfermeront sous le voile de l'allégorie. » (Schopenhauer, ouvrage cité, II, pag. 185.)

[2] « Nous voyons les religions prendre la place de la métaphysique, soit pour l'usage pratique comme guide de la conduite, soit comme consolation indispensable dans les dures souffrances de la vie, en ce que, aussi bien qu'une métaphysique quelconque objectivement vraie pourrait le faire, elles élèvent l'homme au-dessus de lui-même et de l'existence terrestre. (Même ouvrage de Schopenhauer, pag. 184.) C'est là, faut-il ajouter, ce que ne peut faire la métaphysique, pratiquement et réellement, même si on pouvait arriver à une métaphysique vraie. Le grand privilège de l'homme ne doit pas se chercher dans un domaine où seulement quelques-uns, mais dans celui où tous peuvent atteindre.

[3] « Les religions ne devraient jamais avouer leur nature allégorique, » dit Schopenhauer. C'est là une assertion que tout ce travail réfute.

sujets nombreux, divers et éminemment actuels abordés dans cette étude particulièrement riche. Elle résume fort bien l'état des questions très importantes qui divisent le monde théologique, en même temps qu'elle indique l'esprit nouveau qui semble vouloir souffler de certaines régions. Il semblerait, en lisant ce travail, que les théologiens allemands se sentiraient disposés à quitter la chaire académique, sinon pour descendre dans la place publique, du moins pour aborder le genre conférence à l'adresse du grand public. Il n'est pas ordinaire de voir dans des études purement scientifiques se trahir des préoccupations d'intérêt pratique comme les suivantes : « A la longue, l'homme ne peut supporter son existence, si ce monde sensible, changeant continuellement dans toutes ses parties et se dissolvant avec toutes ses créatures, devait être son unique tout... » Sans le monde des idées, avec son idée de Dieu, toute connaissance devrait aboutir à un optimisme plat et fantastique, ou plus logiquement à un pessimisme méprisant tout être, deux genres de sagesse que Strauss d'un côté, Schopenhauer et Hartmann de l'autre, recommandent à notre siècle avec force louanges. « ....Dès que l'univers est conçu d'une façon exclusivement matérialiste, dès qu'il doit être tout, il produit à l'homme spirituel l'effet d'un monstre qui l'écrase. »

L'attitude que prend Schweizer en métaphysique, pour résister au courant matérialiste qui menace de tout entraîner, est aussi fort caractéristique. Il était de mode, hier encore, de renoncer au monde des noumènes pour se lancer dans le phénoménisme pur et simple dont les Français et les Anglais semblent vouloir faire l'essai ; c'est ainsi que l'idéalisme prétendait compléter Kant en le faisant verser dans le sens de Fichte. Schweizer prend une position diamétralement opposée. Rappelant que, pour parler avec un autre Germain, Lange, cette idée que la chose en soi n'existe pas est le péché originel logique de la philosophie allemande, il aspire à faire disparaître au contraire le dualisme kantien entre le noumène et le phénomène, en rapprochant les deux, sans sacrifier l'un des facteurs de la réalité à l'autre. « Bien qu'il nous demeure impénétrable, c'est le monde idéel qui agite fortement nos sentiments et qui nous

oblige à nous créer des représentations symboliques de ces phénomènes psychiques et à mettre notre confiance en l'invisible. Voilà la racine de la religion; elle n'est pas un produit accidentel, arbitraire, mais quelque chose qui nous est indispensable, qui réclame toujours de nouveau ses droits et qui demeure ce qu'il y a de plus précieux dans notre existence. »

Ainsi parle Lange. Schweizer, lui, va plus loin que l'auteur de l'*Histoire du matérialisme*. Il prétend que le monde idéel n'est pas aussi impénétrable qu'on veut bien l'affirmer; il fait même acte de présence dans notre monde phénoménal. « Autrement comment pourrions-nous ici obtenir conscience d'une vérité supérieure, d'une force élevant le sentiment, plus précieuse que la science, si rien ne correspondait à ces idées, si elles étaient exclusivement fabriquées par nous, — avec nécessité, il est vrai, — si bien que nous ne puissions nous en empêcher, mais toutefois comme une production exclusive du sujet?... » Cette production d'idées ne peut être une pure et simple affaire d'imagination, procédant uniquement du sujet, mais un produit des choses en elles-mêmes, existant en dehors de nous, et de notre capacité à produire des idées organisées de façon à ce que nous puissions arriver à avoir conscience de ces dites choses. « ...La haute valeur du monde idéel, au lieu d'être réclamée simplement parce qu'elle donne satisfaction au sentiment, nous apparaît comme fondée en fait. Car, tandis que la connaissance du monde sensible, là aussi où elle parvient à se formuler comme science, ne nous communique pas l'être en lui-même, mais simplement ce qui nous en apparaît dans nos organes perceptifs, notre monde idéel peut nous conduire plus loin. Il nous donne conscience du principe de l'être comme n'étant modifié par aucune apparence sensible. C'est là ce qui constitue la valeur et la vérité supérieure de la religion, sans laquelle toute culture doit dégénérer et tout édifice social doit s'écrouler. »

Ici il y aurait bien quelques lumières de plus à demander, quelques questions décisives à poser. Quelle est la nature de ce monde invisible que l'auteur admet avec tant de décision? Avons-nous simplement l'idéel du panthéisme, un Dieu iden-

tique à l'ensemble des lois qui régissent l'univers, ou bien aurions-nous fermement et définitivement repris pied sur le terrain du théisme? On voudrait le croire en se rappelant que Schweizer insiste beaucoup sur le fait de la finalité, de la téléologie incontestable dont l'univers nous donne le spectacle. Mais comment oublier qu'Aristote déjà ne tenait pas le fait de la finalité comme preuve irrécusable de l'existence d'un Dieu conscient, libre, personnel, qui l'aurait posée? Ce qui porte surtout à croire que l'auteur n'a pas entièrement rompu avec l'idéalisme, c'est le peu de place qu'occupent dans son intéressant travail les considérations proprement religieuses et morales. Il se borne à ménager dans la métaphysique une place pour la religion, sans s'arrêter suffisamment à nous dire ce que celle-ci sera. Incontestablement c'est déjà beaucoup, surtout par le temps qui court, mais ce n'est pas tout. Au lieu de voir la métaphysique octroyer généreusement une place à la religion et à la morale, nous aimerions mieux qu'elles se la fissent elles-mêmes. On est donc à se demander si, malgré ses excellentes intentions et aspirations, le professeur de Zurich ne continuerait pas à appartenir au passé, à cette école idéaliste qui, s'étant montrée impuissante à nous préserver des ravages du matérialisme, doit céder la place à un moralisme théiste appelé à renouveler la théologie et la métaphysique. Il ne faut pas oublier que c'est là surtout la portion la plus précieuse du grand héritage que Kant nous a laissé. Nous espérons reprendre un jour, après avoir publié plusieurs travaux sur la religion, ces problèmes éminemment actuels et délicats. Nous n'avons voulu aujourd'hui que prendre date, en accusant plus qu'une simple nuance dont l'importance ne saurait échapper au lecteur attentif.

Cette réserve ne doit pas nous rendre ingrats envers le publiciste qui nous a dit tant de choses bonnes à entendre. Qui ne serait heureux de le voir recommander, au nom des saines traditions kantiennes, la sobriété et la mesure à la fois aux théologiens et aux philosophes? « Il est hors et doute, dit-il, que celui qui s'occupe de philosophie a besoin d'être mis en garde contre le dogmatisme, d'être maintenu dans les bornes de la

sobriété par le criticisme kantien, comme il faut aussi rappeler aux personnes religieuses le miroir obscur à travers lequel on ne peut qu'apercevoir la vérité supérieure. » Qu'il y a donc beau longtemps que nous avons oublié ce passage de l'Ecriture dont le sage Néander avait fait sa devise ! Le miroir importun a été brisé en mille éclats ; chaque prétendu simple a trouvé moyen de voir clair en toutes choses : de là ces nombreux dogmatistes lilliputiens mais féroces qui semblent pulluler sur le cadavre du piétisme du XIXe siècle, entré en complète décomposition. Il paraît y avoir toujours des lecteurs parmi nous, sinon pour les travaux théologiques sérieux, du moins pour les fantaisistes anglais qui découvrent l'Evangile tantôt dans le Lévitique, tantôt dans les pyramides d'Egypte ! Quand est-ce que les prétendus fidèles sauront renoncer à ce byzantinisme pour devenir tout simplement des hommes religieux ne s'aventurant pas à parler de ce qu'ils ignorent ? Il faudra bien qu'on en vienne à reconnaître qu'il ne suffit pas d'être un chrétien sans lettres pour tout savoir sans avoir rien étudié. « C'est là un point sur lequel on ne saurait trop insister, continue Schweizer (il a en vue la nécessité pour la religion proprement dite de ne pas sortir de son domaine), car chaque religion positive fait invasion en dehors de son monde idéel. En effet, son fondateur, son histoire, qui appartiennent incontestablement au monde de la réalité extérieure, sont introduits dans le monde des idées : on n'est que trop porté à faire de ces deux parties constitutives une seule vérité de la même espèce, ce qui conduit très aisément à unifier, à confondre la vérité idéelle et la vérité scientifique. »

Il est impossible de lire l'œuvre de Schweizer sans y voir, malgré les lacunes, dans l'esprit général et dans les préoccupations dominantes, un des plus heureux signes des temps. Partout les hommes sérieux les moins suspects, qui ont d'ailleurs donné tous les gages possibles à une théologie indépendante et scientifique, éprouvent le besoin d'insister de leur mieux sur l'élément positif qu'ils conservent pour résister au torrent de frivolité et de rhétorique qui semblait, hier encore, vouloir tout ravager dans l'Eglise, au grand profit de l'ultramontanisme, qui, comme le remarque notre auteur, bénéficie

partout de la bruyante invasion de l'irréligion dans le sein des Eglises historiques du protestantisme, livrées, sans garantie aucune, à tous les caprices d'un suffrage universel, de sa nature souverain incontrôlable. On ne saurait trop féliciter le savant professeur de Zurich d'avoir été le premier à inaugurer dans le monde académique ces jours qu'il nous annonce, où « plus grand se montre le danger à l'heure présente, sous la pression du matérialisme, d'autant plus enthousiaste retentira à son tour la prédication salutaire de la religion, *dès qu'on se sera de nouveau rendu compte de ce qui en constitue la véritable essence.* » Voilà justement le point, aussi important que délicat, qu'il faudra bien finir par aborder chez nous, et cela non pas dans les chaires académiques seulement, mais devant le grand public. Le christianisme ne pourra avoir de nouveau prise sur la société contemporaine que quand il aura été ramené à son essence. Que de luttes terribles il faudra livrer encore, à droite comme à gauche, avant d'en arriver à saisir l'Evangile dans sa force et sa simplicité virginales, avant qu'il ait été rendu presque méconnaissable par l'invasion de traditions de tout genre ! !

CORRESPONDANCE

Genève, 3 février 1880.

Monsieur le rédacteur,

Sur les sujets délicats et complexes de la philosophie religieuse, il serait bien téméraire de prétendre à une solution définitive. Chacun doit se mettre en garde contre le charme de ses propres conceptions et ne pas s'exagérer leur importance. Il est permis cependant d'y tenir, d'avoir une certaine confiance en elles, de les croire vraies et utiles, et par conséquent de désirer qu'elles soient exposées avec fidélité. C'est ce sentiment qui me fait prendre la plume aujourd'hui. Dans le dernier numéro de votre *Revue*[1], M. Malan a placé, au commencement de son étude intitulée *La foi en Dieu* quelques considérations sur un petit volume que j'ai publié il y a quelques années avec un titre semblable. Comme ma pensée y a été très inexactement rendue, je vous demande la permission de la remettre moi-même, en quelques mots, sous son vrai jour. Je me bornerai aux trois points suivants auxquels il a été fait allusion.

1° Je n'admettrais, dans la genèse de la *foi en Dieu*, que l'activité de l'âme humaine, et je laisserais de côté l'activité de Dieu. « Cette âme, dit M. Malan, s'élève elle-même, et d'elle-même, jusqu'à percevoir Dieu. L'homme trouve en soi l'idée de Dieu ; il la formule par lui-même et à lui seul. » — Il n'en est rien. Oui, sans doute, je répudie certaine doctrine qui fait provenir la foi en Dieu d'une source extérieure, que ce soit la révélation de la lettre ou la révélation du Saint-Esprit ; je n'admets pas que l'homme soit supplanté dans son travail spirituel, ne fût-ce qu'un instant ; la vérité, la foi ne lui arrivent pas toutes préparées ; c'est en lui, dans les profondeurs de son être, et grâce à un travail de tous les instants, qu'elles doivent prendre naissance et se développer. Mais, d'autre

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, p. 526 et suiv.

part, l'homme ne travaille pas seul; il est aidé dans son œuvre par celui-là même qui en est l'objet. « Dieu agit sur tout notre être, intelligence, cœur, volonté, il le vivifie, il l'exalte; et notre esprit, éveillé et soulevé par cette influence bienfaisante, prend son essor vers le monde invisible avec une force et une confiance toujours nouvelles. Notre horizon s'élargit aussitôt, notre pénétration d'esprit devient plus vive et notre énergie d'affirmation plus intense. Nous y voyons plus loin et plus clair : il y a en nous comme un redoublement de forces. » Pag. 45. Ainsi se trouve proclamé le concours de Dieu et de l'homme dans la conquête progressive de la vérité religieuse. Comme j'y reviens à plusieurs reprises, il ne saurait y avoir d'équivoque à ce sujet.

2° Mais en quoi consiste ce travail intérieur que Dieu lui-même vient stimuler et rendre fructueux? M. Malan me fait répondre : dans l'élaboration d'une *idée* que l'homme trouve en soi. « L'homme trouve en soi l'*idée* de Dieu; il la formule par lui-même et à lui seul. » Et c'est ainsi qu'il oppose directement et absolument nos conceptions et nos méthodes : pour lui, en effet, l'homme trouve au dedans de lui-même « non pas l'*idée*, mais bien l'expérience de Dieu. » — Nouvelle inexactitude. Voici ce que je dis à la pag. 166 : « Naturellement, directement, nous sommes en contact avec la réalité invisible, avec Dieu; nous le saisissons, nous le percevons, par notre sens religieux. Il en résulte certaines sensations que la conscience constate et dont la raison s'empare pour les transformer en idées. » A la base de tout le travail intérieur de l'âme, il y a donc une sensation, par conséquent une expérience. L'idée ne vient que plus tard. Elle est le produit de l'esprit réfléchissant sur lui-même et sur ses impressions. Elle suppose un fait préalable. Ce caractère expérimental est si évident dans la genèse de la foi en Dieu dont je me suis fait le défenseur, qu'il se reflète dans le plan lui-même de mon petit volume. N'ai-je pas intitulé les trois derniers chapitres : Dieu *perçu*, Dieu *représenté*, Dieu *pensé*?

3° J'arrive ici à un point plus délicat où je pourrais avoir l'air de me justifier plutôt que de rectifier des assertions inexactes. Il n'en sera rien cependant. J'ai parlé du *sens religieux*; c'est là une hypothèse sur laquelle je me base pour espérer une solution du problème. M. Malan déclare à ce sujet que « le sens religieux est

chose fort connue, » et « qu'avoir nommé le sens religieux équivaut, non pas à avoir résolu le problème, mais à l'avoir laissé subsister tout entier. » Que le sens religieux soit chose fort connue, je ne le nie pas; que ce soit chose connue dans l'acception que j'ai mise en avant, j'en doute. Il ne s'agit pas, en effet, d'une disposition vague, d'un ensemble indéterminé d'aptitudes, d'une tendance particulière, comme le sens musical par exemple : c'est là une signification qui est bonne pour le langage courant et dont la science n'a que faire. Ainsi entendue, l'idée du sens religieux ne serait en effet ni bien nouvelle, ni bien propre à faire avancer la question. Mais c'est une autre idée que j'ai émise. J'ai voulu parler, et mes explications à ce sujet sont assez longues, d'un pouvoir psychologique spécial, d'un sens dans l'acception rigoureuse et scientifique du mot, comme le sens intime ou le sens externe. Qu'on en juge d'après ces lignes : « Notre personnalité est ouverte sur le monde extérieur et visible, ou, si l'on veut, elle entre en contact avec lui et nous avons de ce fait le sens externe : premier pouvoir..... Continuons. Notre personnalité est ouverte sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle se réfléchit, qu'elle se constate, qu'elle se connaît, et nous avons de ce fait le sens intime ou la conscience : deuxième pouvoir. Eh bien, pourquoi n'y aurait-il pas en nous un troisième pouvoir, analogue aux deux autres dans sa nature et différent des deux autres dans son objet ? Pourquoi notre personnalité ne serait-elle pas ouverte sur le monde extérieur et invisible à la fois qui est Dieu, comme elle l'est sur le monde de la matière et sur celui de notre activité intérieure? A cela rien de psychologiquement impossible. » Pag. 157, 158. — Encore une fois, je ne veux pas discuter ici la valeur de cette hypothèse. Je tiens seulement à montrer, d'abord qu'elle n'a rien de banal, et ensuite que, par sa nature même, elle donne une solution (bonne ou mauvaise) au problème. Loin de laisser l'esprit dans l'indétermination, elle le met devant une analyse minutieuse du fait religieux et lui offre une issue bien précise.

Toutes ces idées auraient besoin d'être développées plus longuement. Mais je ne veux pas abuser, monsieur le rédacteur, de votre complaisance, et je m'arrête. Agréez l'expression de mes sentiments respectueux.

J.-J. GOURD.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Paul de Lagarde [1]. — Semitica. (I et II.)

Les œuvres de M. de Lagarde sont en nombre considérable et ne brillent pas seulement par leur quantité, mais aussi par leur qualité. Le savant professeur de Gœttingue est profondément convaincu de la nécessité absolue de fixer plus rigoureusement les textes et de préciser davantage la signification des mots et des locutions. C'est à cette préoccupation fondamentale que se rattachent en fait la plupart de ses œuvres. Publier, avec un soin et une minutie dignes d'être pris pour modèle, les textes divers et spécialement des versions antiques de l'Ancien Testament ; déterminer avec toutes les ressources d'une analyse pénétrante et d'une érudition immense le sens des mots, des termes employés ; ne jamais se contenter d'un à peu près ; rappeler sans cesse, et au besoin déterrer les documents les plus originaux et les moins facilement accessibles, voilà la tâche à laquelle s'est voué M. de Lagarde, avec une persistance digne d'admiration ; malheureusement, jusqu'ici, il semble que la reconnaissance des autres savants ne l'ait pas suffisamment récompensé de ses efforts. Cette ignorance à l'endroit de ses ouvrages, cette indifférence coupable vis-à-vis de ses travaux et de ses trouvailles a été sensible à notre auteur.

[1] *Semitica*, von Paul de Lagarde. Erstes Heft, aus dem 23. Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1878. Zweites Heft, aus dem 25. Bande, 1879. — Göttingen, Dieterich.

On en trouve des traces dans les deux fascicules que nous avons sous les yeux. (Voy. I, pag. 19, 22, 35, 36; II, pag. 3, 48.) Nous ne prétendons point excuser cette attitude de réserve et même de dédain ou d'ingratitude que les hommes de science ont eu le tort d'observer vis-à-vis des travaux de M. de Lagarde, nous la regrettons et nous espérons qu'il en est déjà autrement, certains indices nous montrent que l'attention se tourne maintenant de plus en plus vers lui. Nous ne pouvons nous empêcher de dire pourtant qu'à nos yeux il existe une circonstance atténuante. M. de Lagarde nous fait un peu l'impression de cacher sa lumière sous un boisseau. La lumière existe, elle est incontestable, elle éclaire brillamment, mais le boisseau existe aussi; il est dans les *titres*, tout généraux et obscurs, que semble affectionner M. de Lagarde: *Symmicta ; Prætermissa ; Orientalia ; Semitica*. Comment se rendre compte du contenu multiple de ces ouvrages? comment deviner que l'importante théorie de M. de Lagarde sur le nom de *Yahvé* se trouve dans un corollaire (en latin) qui suit l'édition du Psautier de saint Jérôme[1]? Il n'est pas jusqu'à l'orthographe tout individuelle de notre auteur qui ne rende l'accès de ses ouvrages plus malaisé.

Nous n'en sommes pas moins heureux de pouvoir consacrer ici quelques lignes à l'une de ses dernières publications, les *Semitica*, quoique nous nous sentions très peu compétent en ces matières pour apprécier ce travail de maître.

Jusqu'ici, deux fascicules (*Hefte*) ont paru.

Premier fascicule. *Premier mémoire*. (Pag. 1-32.) Ce mémoire renferme des *observations critiques sur le livre d'Esaïe*, mais il n'est lui-même qu'un premier fragment, car il ne s'étend que jusqu'au chapitre XVII inclusivement. Nous espérons que la suite ne se fera pas trop attendre. En effet, nous avons beau différer d'opinion avec M. de Lagarde sur la composition du livre d'Esaïe, nous n'en retirons pas moins le plus grand profit de ses remarques sur le texte, des corrections qu'il propose, etc. M. de Lagarde considère le livre d'Esaïe comme une anthologie, composée au temps de l'exil et où les morceaux authentiques, écrits

[1] Nous avons eu l'occasion d'en parler ici-même. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1877, pag. 571-578.

par Esaïe en personne, sont mélangés à beaucoup d'autres. Il n'est pas besoin d'adhérer à cette manière de voir pour apprécier à leur juste valeur les améliorations de détail que notre auteur nous propose. Il traite des chapitres I, VII et XII, pris en entier, et des passages isolés I, 5, 8, 31 ; II, 5-21 (il considère ce morceau comme le début primitif du livre, placé à la surface extérieure du rouleau, ce qui expliquerait le grand nombre d'erreurs du texte) ; III, 18 ; IV, 2 (rapprochements intéressants) ; VII, 2, 6 ; VIII, 12 (où il corrige קשר en קדש) ; VIII, 14 ; IX, 5, 6, 7, 8, 16 ; X, 4, 10 ; XI, 4, 5, 7 (il donne une liste d'exemples de mutations entre le *dad* arabe, le ץ hébreu et le ע syriaque) ; XI, 11 ; XIII, 4, 11 ; XVII, 1, 2, 8, 9, 10.

Il serait peut-être permis de désirer, de la part de notre auteur, une attitude un peu moins belliqueuse vis-à-vis de ceux dont il ne partage pas les vues et les croyances. Il nous semble que les opinions ne gagnent jamais beaucoup à être exprimées avec autant d'âpreté et sur un ton aussi ironique, aussi dédaigneux vis-à-vis des antagonistes. (Voy. pag. 9-13, 21-22.)

Second mémoire. (Pag. 33-68.) C'est l'explication d'un certain nombre de *mots chaldéens.* (M. de Lagarde conserve le terme de *chaldéens,* tout en constatant combien il est erroné.) Il ne rentre pas dans le cadre de cette *Revue* d'énumérer les mots qui font l'objet des explications de M. de Lagarde. Bornons-nous à signaler les deux termes bibliques אספרנא (pag. 48), qui se trouve maintes fois dans Esdras, et אחשדרפנים (pag. 42), employé dans Esther. Le nom de אחשורש se trouve aussi mentionné incidemment, pag. 43. Voy. encore pag. 50, à propos du mot *Messie,* et 65, à propos de גפר, Gen. VI, 14. Ce mémoire sera également continué plus tard.

Appendice. M. de Lagarde signale à ses lecteurs (pag. 69-71) un manuscrit ignoré de la bibliothèque de Gœttingue, contenant une partie du Talmud. A ce propos il formule, au sujet d'une future édition scientifique du Talmud, un programme auquel nous ne pouvons que souscrire et que nous voudrions bien voir réaliser.

Second fascicule. L'unique mémoire contenu dans ce fascicule est consacré à un important manuscrit de la version grec-

que de l'Ancien Testament, le *codex sarravianus*, ainsi appelé du nom de *Claude Sarrau*, conseiller au parlement de Paris, mort en 1651. Cent trente feuillets de ce document, qui sont conservés à Leyde, et un feuillet isolé, appartenant au czar, ont été publiés par Tischendorf dans ses *monumenta sacra inedita* ; mais les vingt-deux feuillets qui se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris n'avaient jamais été édités, et M. de Lagarde nous en donne ici, non pas le fac-similé, ce qui serait superflu et coûteux, mais une reproduction rigoureusement exacte. Il fait précéder cette édition de trois pages de préface, puis vient le texte grec, avec notes, pag. 4-47 ; enfin quelques mots de conclusion, pag. 48. Le *codex sarravianus* date, selon Tischendorf, du IVe siècle déjà ; il a conservé, chose précieuse, les signes introduits par Origène pour la critique du texte. M. de Lagarde le désigne par la lettre G.

Nous relevons dans l'introduction de M. de Lagarde un desideratum relatif à une bonne édition des œuvres d'Origène, dont nous ne possédons malheureusement que des fragments ; ceux-ci n'ont pas encore été édités avec le soin et la méthode nécessaire. Le texte lui-même des feuillets du *codex sarravianus* est reproduit en deux colonnes ; il comprend les chapitres suivants : Exode XXXVIII, 24 - XXXIX, 21 ; XXXVI, 35 - XXXVII, 21 ; XXXIX, 37 - XL, 38 (avec lacunes) ; Lév. I, 1 - IV, 26 ; XIII, 49 - XIV, 6 ; XIV, 33-49 ; XV, 24 - XVII, 10 ; XVIII, 28 - XIX, 36 ; Nomb. XXV, 3 - XXVI, 3 ; XXIX, 12-33.

Dans sa conclusion, notre auteur exprime chaudement sa reconnaissance à son ami, M. *Alfred Schœne*, qui a soigneusement revu le travail de M. de Lagarde, corrigé et complété sa copie, et enrichi les notes de nombreuses observations.

Pour nous, nous terminons en souhaitant que M. de Lagarde ne se lasse pas de donner des successeurs à ses nombreux travaux publiés jusqu'ici, et qu'il ait de moins en moins à se plaindre de l'indifférence témoignée à ses ouvrages, si dignes de fixer l'attention.

LUCIEN GAUTIER.

Aloys Berthoud. — La poésie de la Bible[1].

Dans cet élégant in-12, M. le pasteur Berthoud nous offre une édition soigneusement revue de deux conférences prononcées, il y a quelques années, à Lausanne, Strasbourg et ailleurs.

La première, consacrée à *la poésie sacrée en général*, traite successivement des rapports entre la poésie et la religion et des conditions à remplir pour comprendre la poésie de la Bible (lisez : de l'Ancien Testament); de la forme particulière de la poésie des Hébreux, de leur versification et de leur style; des deux qualités essentielles de la poésie sacrée, savoir, la naïveté et la profondeur, l'alliance aussi heureuse qu'intime des traits individuels et des traits universels, d'un idéalisme plein d'élévation avec un réalisme plein de naturel et de familiarité. Puis, après ces développements sur « la forme, expression de l'idée, » le conférencier remonte à la source d'où a jailli la poésie biblique, savoir, l'idée du Dieu vivant. Cette première étude se termine par un parallèle entre la poésie de la Bible et celle du XIXe siècle d'une part, la poésie classique des Grecs de l'autre; parallèle qui aboutit à cette conclusion, c'est que la poésie de l'antiquité profane est celle du *fini idéalisé*, la poésie de la Bible celle de l'*infini réalisé*, tandis que la poésie de nos jours « s'est condamnée à errer tristement ou à se débattre convulsivement dans cette région douteuse qui n'est ni le réel, ni l'idéal, ni le fini, ni l'infini, qui est, en un mot, l'*indéfini*. »

Après l'espèce, les individus; après la poésie sacrée considérée dans son ensemble, les divers *poètes de la Bible* avec leur physionomie particulière et leurs qualités respectives. C'est le sujet de la seconde conférence, où l'auteur passe en revue les principaux d'entre ces poètes. Il les divise en trois groupes correspondant à trois périodes : celle de l'enfance, ou l'*âge héroïque*, qui s'ouvre avec Moïse et se termine à l'époque des Juges; celle de la maturité ou *le grand siècle*, qui gravite autour des deux noms illustres de David et de Salomon; celle du déclin ou *le temps des prophètes*, qui s'étend jusqu'après l'exil.

[1] *La poésie de la Bible*, par Aloys Berthoud. — Lausanne, Henri Mignot, éditeur, 1880, VI et 222 pag.

« Ce livre, dit modestement la préface, n'est pas une œuvre d'érudition ou de science, et nous sommes loin d'avoir épuisé la matière. » Le but de l'auteur est d'appeler l'attention des amis de la littérature aussi bien que des amis de la Bible sur les beautés littéraires de celle-ci. « Il me semble, dit-il ailleurs, que, de nos jours surtout, les dédains dont la Bible est l'objet nous font un devoir de revendiquer pour elle la place qui lui revient, et de remettre en lumière, tant aux yeux de ses amis que de ses ennemis, les titres nombreux qu'elle a à notre respect et à notre amour. Et, certes, les chrétiens ne sont pas sans reproche à cet égard ; si les beautés de la Bible sont trop oubliées ou méconnues, n'est-ce pas un peu de leur faute ? Ils la lisent, la méditent, la consultent dans l'intérêt de leur vie spirituelle, et ils font bien ; mais, sauf de rares exceptions, qui songe à la trouver belle ?... Or, je le demande, l'un empêche-t-il l'autre ? »

On ne saurait mieux dire. C'est aux croyants les beaux premiers qu'il faut apprendre quels trésors de poésie et d'éloquence leur Bible renferme. Car s'il est vrai que la haute poésie des auteurs bibliques a été de tout temps remarquée par certains esprits distingués, il n'y a pas beaucoup plus d'un siècle que cette découverte a commencé à transpirer dans le public. Il en a été de la poésie de la Bible comme de celle des hautes Alpes dont l'auteur parle si bien quelque part : les beautés de l'une et de l'autre, ce n'est que dans le cours du XVIIIe siècle qu'elles se sont révélées au monde. Il suffit de rappeler les noms, ici, de Lowth, de Herder, d'Eichhorn ; là, de Haller, de J.-J. Rousseau, de H.-B. de Saussure, sans oublier Gœthe, de tous les modernes celui, peut-être, qui, tout « enfant du siècle » qu'il était, a le mieux senti, à la fois, les beautés de l'Ancien Testament et celles de la nature alpestre.

Etudier la Bible au point de vue littéraire, c'est sans doute l'étudier par le côté accessoire ; moins accessoire, pourtant, que plusieurs ne pourraient le penser. Et d'abord une étude littéraire bien faite aura pour certains esprits une portée apologétique qu'on aurait tort de dédaigner. Cet effet sera produit d'autant plus sûrement qu'il sera moins cherché. Nous souhaitons très sincèrement ce succès aux conférences de M. Berthoud. Elles sont faites pour le mériter, non seulement par les belles qualités de forme et de fond

qui les distinguent, mais parce qu'il a su, lui pasteur, triompher presque entièrement de la tentation de sortir de son sujet pour prendre le ton de la chaire et s'abandonner à des digressions édifiantes.

Mais, — et ceci nous paraît plus important, étant donnée la tournure d'esprit du public qui s'intéresse de préférence à de semblables publications, — une étude littéraire sur la poésie de la Bible est plus propre que bien d'autres ouvrages à répandre parmi les chrétiens des idées plus saines, plus larges, plus vivantes et partant plus vraies, sur la Bible elle-même. Nous ne le dissimulerons pas, c'est à ce point de vue surtout que nous saluons avec joie le volume publié par l'honorable pasteur de l'Eglise libre de Lausanne. Au risque d'offusquer la piété timorée de plusieurs, il met en relief le côté humain de la Bible, et il le fait avec autant de franchise que de talent. « Il est donc, dit-il, bien entendu (et nous espérons que nulle susceptibilité religieuse n'en sera froissée) que notre étude sera en principe une *critique littéraire* des auteurs sacrés, pas moins que cela, l'inspiration surnaturelle demeurant d'ailleurs parfaitement intacte et hors de cause ; car s'il est permis de parler des défaillances morales d'un David ou d'un saint Pierre, sans porter atteinte à la divinité de la Bible, à plus forte raison, ce me semble, est-on en droit d'apprécier la valeur esthétique de ses poètes, et même, le cas échéant, de signaler leurs côtés faibles non moins que leurs mérites. » Et dans la conclusion : « Nous avons considéré les poètes de la Bible au point de vue littéraire seul, sans nous préoccuper de leur importance religieuse... S'il y avait entre eux moins de différences, je veux dire moins d'originalité, ce ne serait pas un gain, mais une perte, et la Bible en serait appauvrie. Dieu merci, l'inspiration surnaturelle n'a pas amoindri leurs âmes, elle les a exaltées et grandies ; car « Dieu » n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » A l'homme le soin de se fabriquer des machines qui le secondent dans son ouvrage ! A Dieu la gloire de se choisir pour instruments des êtres libres qui soient « ouvriers avec lui. »

A bon entendeur, salut ! Mais peut-être eût-ce été rendre service à ceux qui ont l'ouïe dure, ou l'oreille distraite, que d'être un peu plus explicite sur ce qu'il faut entendre par cette inspiration surnaturelle qui « demeure d'ailleurs parfaitement intacte et

hors de cause » dans une étude littéraire comme celle dont il s'agit. Il y a telle notion de l'inspiration, encore très répandue dans le public religieux, qui, loin de demeurer intacte, est frappée au cœur, même par une critique purement littéraire des auteurs sacrés. Lorsque, par exemple, je lis à la pag. 186, dans le paragraphe relatif à Jérémie, ce qui suit : « Il lui arrive même, pour mieux exprimer sa douleur, d'emprunter à Job ses accents passionnés. Si du moins il les avait répétés mot à mot ! Mais, hélas ! il se contente de les imiter, et, il faut le dire, l'imitation n'est pas à la hauteur du modèle... Job avait maudit le jour, la nuit, des choses inanimées ; il s'était bien gardé de maudire aucun homme : Jérémie a cette cruauté-là, lui, le débonnaire, le doux, le bon Jérémie ! Voilà où l'on arrive en ne restant pas soi ! Il a eu le tort de vouloir s'approprier le genre d'un poète qui n'a aucune parenté avec lui : il n'est parvenu qu'à en défigurer un des plus beaux passages. Et ce n'est pas la seule fois qu'il ait commis pareille faute littéraire, etc. » Lorsque je lis un jugement comme celui-là, je suis moins rassuré, je l'avoue, que ne paraît l'être notre conférencier, à l'endroit de ce qu'il appelle les susceptibilités religieuses. Il me paraît impossible que tels de ses lecteurs ne se soient pas posé cette question inquiète : « Avec une pareille critique, que devient l'inspiration ? Jérémie n'était donc pas poussé et éclairé par l'Esprit de Dieu au moment où il « commettait la faute » de faire à Job cet emprunt *littéraire ?*... Et dire après cela que l'inspiration surnaturelle demeure hors de cause ! »

Il est à souhaiter que beaucoup de lecteurs de M. Berthoud se posent pareille question et surtout que, au lieu de faire violence à leur sens esthétique pour l'amour d'une théorie sur l'inspiration qu'ils ont acceptée de confiance et conservée par habitude plus encore que par piété, ils se laissent amener par la lecture de ce volume à réfléchir et à élargir leurs vues. Mais, je le répète, peut-être eût-il encore mieux valu prévenir l'équivoque et dissiper les malentendus, en indiquant aussi clairement et simplement que possible dans quel sens l'inspiration demeure intacte, comment et pourquoi relever les défauts d'un écrivain biblique ne porte pas atteinte à la divine autorité de la Bible. Il importe qu'on le sache, et qu'on se l'avoue sans ambages : prendre au sérieux la vivante

individualité des écrivains sacrés, en particulier celle des poètes, et s'en tenir à l'idée traditionnelle de l'inspiration, sont choses incompatibles. Ce n'est pas par un effet du hasard que le sens pour les beautés littéraires de la Bible, l'intérêt pour la forme particulière et « l'esprit » de la poésie des Hébreux se sont éveillés précisément au moment où l'empire de cette théorie commençait à décliner.

M. Berthoud, on vient de le voir, exerce la critique littéraire avec une parfaite liberté. Si, dans les considérations générales de la première conférence, il semble porté à trop idéaliser les poètes hébreux, on n'en saurait dire autant de la galerie de portraits dont se compose la seconde. Pour plusieurs de ces poètes il a des mots sévères. Parfois même, à notre sens, il arrive à sa sévérité de dépasser la mesure. Que pensez-vous, par exemple, de ce parallèle entre Moïse et Balaam? « La poésie de ce dernier est bien supérieure à celle de Moïse en perfection artistique... Moïse n'était poète que par occasion; Balaam est un homme du métier, qui connaît son art à fond et le manie à merveille; et pourtant il nous laisse froids et indifférents, parce qu'on ne sent pas chez lui une émotion sincère et cordiale. Il n'a pas ce mouvement, cette chaleur communicative qui fait que le lecteur est entraîné malgré lui. S'il a du brillant, il a en même temps du factice : il charme l'imagination, il ne touche pas le cœur. Quand Moïse est poète, c'est sa grande âme qui chante : chez Balaam ce n'est guère que l'esprit, dominé par une sorte d'exaltation fiévreuse; et on a l'impression que l'âme en est absente. »

Cette impression, il nous est impossible de la partager. En lisant cette page, nous n'avons pu nous empêcher de nous demander (que l'auteur nous pardonne ce soupçon) si l'antipathie pour le *devin* n'aurait pas influencé en quelque mesure le jugement porté sur le *poète*. Pour M. Berthoud, en effet, l'identité de ces deux personnages ne fait pas l'ombre d'un doute. « Ces discours de Balaam, dit-il, portent en eux-mêmes le cachet de leur authenticité. Prétendre que Moïse en est l'auteur et qu'il les aurait inventés par ruse de guerre ou par orgueil national, serait faire preuve de peu de sens littéraire. » Ainsi : ou Balaam ou Moïse, *aut-aut; tertium non datur*. Est-ce bien sûr?

Ceci nous amène à dire un mot de la critique historique, qui tient de plus près à la critique littéraire que ne semble le penser l'auteur de ces conférences. Les questions de critique, je veux dire les questions relatives à l'authenticité et à l'âge respectif des œuvres poétiques de la Bible ne l'arrêtent guère. Il les traite un peu en poète, qui voit avant tout dans la critique une « chimie de l'esprit, habile à démolir, impuissante à construire. » A l'entendre affirmer, comme allant de soi, l'origine antédiluvienne du chant de Lémec, et dire, de même, de Moïse qu'il fut non seulement grand patriote et grand législateur, mais grand historien, plus que cela, le véritable créateur de la poésie sacrée, bref, « un initiateur en toutes choses ; » à le voir statuer dans l'histoire de la muse hébraïque « deux siècles de silence » entre le *grand siècle* et le temps des prophètes, attribuer à David des psaumes tels que le 69e et le 133e, et à Salomon le livre actuel des Proverbes, ou bien encore, à propos d'Esaïe, tirer presque toutes ses citations des portions du livre qui, selon toute probabilité, ne proviennent pas de ce prophète, — on serait tenté de croire que tout le travail qui s'est accompli, depuis plus d'un siècle, dans le champ de la critique sacrée, est pour notre critique nul et non avenu. Il n'en est, cependant, pas tout à fait ainsi, preuve en soit la place qu'il assigne à l'Ecclésiaste. Il y voit, avec raison, une des dernières productions de la littérature hébraïque, « sinon la dernière de toutes. » On lira avec un véritable intérêt la remarque fort juste qu'il fait, à ce propos, sur la légitimité et sur la valeur poétique de « cet artifice littéraire qui consiste à évoquer les morts illustres et à les prendre à témoin des vérités qu'on enseigne. » Mais ce qui est vrai de l'Ecclésiaste, pourquoi ne le serait-il pas de tel autre livre ou de telle autre production poétique? Ce qui, ici, est « fiction innocente, » mieux que cela, « œuvre de vrai poète, » pourquoi ne le serait-il pas ailleurs ?

Nous aurions bien d'autres choses à relever dans ce substantiel volume. N'aurait-il pas fallu, pour caractériser plus exactement les Hébreux et leur poésie, les isoler un peu moins de leur milieu naturel, c'est-à-dire sémitique? La littérature nationale des Grecs, la poésie du XIXe siècle et les parties poétiques de l'Ancien Testament, c'est-à-dire d'un volume formé de livres choisis et réunis

dans un but déterminé, celui de servir de *canon* à une société religieuse, peuvent-elles réellement être mises en parallèle ? L'auteur, dans sa première conférence, n'a-t-il pas cédé par trop à la propension à généraliser, à tout réduire en formules, et plusieurs de ces formules ne ressemblent-elles pas à ces brillantes fusées qui éblouissent plus encore qu'elles n'éclairent ? Dire, par exemple, de la poésie de l'Ancien Testament (car c'est de lui seul qu'il s'agit) qu'elle est celle de l'*infini réalisé*, n'est-ce pas, pour l'amour d'une formule ingénieuse et d'un bel effet d'antithèse (le *fini idéalisé* et l'*indéfini*), dépasser la stricte vérité ? Et quand, dans l'éloquente péroraison de cette même conférence, l'auteur parle de la Bible comme d'une « épopée auguste et grandiose » dont le Seigneur est le vrai poète, d'un « drame majestueux et terrible » qui, embrassant le cours des siècles, s'ouvre « au commencement de toutes choses, » et se dénoue « à la fin de toutes choses, » et dont le *héros* (si ce terme profane n'est pas trop indigne d'un si grand objet), le héros, auquel appartient l'action principale.... « s'appelle Jésus-Christ, » ne lui arrive-t-il pas, sans qu'il s'en doute, de confondre deux choses bien distinctes, savoir la Bible et la révélation ? Ensuite, la ligne de démarcation entre ce qui est poésie, dans l'Ancien Testament, et ce qui ne l'est pas, ce qui ne l'est pas encore ou ne l'est plus, est-elle bien tracée ? Serait-il vrai que dans les récits de la Genèse ou dans les livres de Samuel il n'y ait de poésie que celle que nous y découvrons à la lecture ? Mais, surtout, peut-on parler d'un *genre prophétique* au même titre que du genre *lyrique* et du genre *didactique* ? Le fait que la prose plus ou moins poétique, souvent très poétique, il est vrai, des prophètes, affecte volontiers la forme essentiellement *rhétorique* (et non métrique) du parallélisme, ce fait autorise-t-il à ranger les prophètes au nombre des *poètes* ? L'auteur ne dit-il pas lui-même que « les prophètes sont avant tout des orateurs, » que « leur poésie a tous les caractères d'une haute éloquence ? » et dans Jérémie ne distingue-t-il pas avec soin le prophète du poète ? D'un autre côté, si les prophètes sont poètes, pourquoi l'apocalyptique Daniel ne serait-il pas du nombre ?

Mais arrêtons ici ces points d'interrogation ! Les remarques et les citations qui précèdent, les proportions même qu'a prises cette

annonce, disent assez l'intérêt qu'éveillent ces conférences. Nous ne les recommanderions pas précisément à qui chercherait avant tout à se former une idée exacte, vraiment *historique*, de l'histoire de la poésie israélite. Mais ceux qui savent apprécier le côté esthétique de la Bible, ceux qui désirent se rendre compte de ce qui fait la beauté et la grandeur de la poésie sacrée, feront bien de prendre en main ce petit volume. Tout en faisant leurs réserves, ils éprouveront une réelle jouissance littéraire, relevée encore par l'impression bienfaisante que produira sur eux le souffle élevé, religieux, dont ces pages sont pénétrées. H. V.

S. BERGER. — LA BIBLE AU XVIe SIÈCLE[1].

Le XVIe siècle, on le sait, est le berceau de la critique biblique, de cette science qui, de nos jours, a jeté un si vif éclat et qui menace même d'absorber d'une façon trop exclusive les forces de la théologie moderne. C'est à raconter ses origines, à dire les méthodes et les principes qui constituèrent à la première heure cette discipline que M. Samuel Berger, secrétaire et bibliothécaire de la Faculté protestante de Paris, consacre les pages intéressantes que nous voudrions recommander à l'attention de nos lecteurs. A vrai dire, le titre de son livre est plus vaste que le livre lui-même, et la préface déjà nous annonce que le Nouveau Testament seul préoccupera l'écrivain, et qu'on ne dira du volume sacré dans son ensemble que ce qui est strictement nécessaire. Ainsi limité, le sujet est certes encore assez riche, et si M. Reuss, dans son *Histoire du canon*, a déjà fait connaître au public français les idées critiques de Luther et de Calvin, M. Berger a continué et développé le travail du maître de Strasbourg. Aux réformateurs, à ces héros qui surent joindre à leur œuvre religieuse une œuvre scientifique considérable, M. Berger ajoute des renseignements intéressants sur

[1] S. Berger. *La Bible au XVIe siècle*. Etude sur les origines de la critique biblique. Paris, 1879. — *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi, sive de libris Ansileubi Papiæ Hugotionis Guill. Britonis de Catholicon Mammotrecto aliis dissertatio criticas*. Paris, 1879, par S. Berger.

Erasme, sur Ximènes et sa *Polyglotte*, sur les premières traductions de la Bible en France, sur l'œuvre de Bèze et des Estienne. Le concile de Trente et la délétère influence de la scolastique protestante de la fin du XVIe siècle sur la critique constituent les derniers chapitres du livre et la limite de la période étudiée. Dans toutes ces matières, l'auteur n'a point eu la prétention de nous apporter des faits nouveaux. Ce qui distingue son travail, c'est la clarté de l'exposition, que le lecteur suit sans effort. Relevons aussi, car c'est un des mérites du livre, l'abondance et le choix judicieux des citations, qui font du travail de M. Berger un compendium utile et facile à consulter. Le manque de temps, aussi bien que les limites qui nous sont imposées, nous empêchent d'entrer ici dans le fond des questions élucidées. Qu'on nous permette une seule critique : nous regrettons que M. Berger n'ait pas déterminé avec plus de netteté les principes critiques de Luther et de Calvin ; l'exposition manque ici de l'unité qui en ferait la force et la clarté ; une discussion approfondie des théories des réformateurs aurait donné à l'ouvrage un relief tout particulier. Malgré tout le bien que M. Berger nous dit de Calvin, il nous paraît n'avoir pas fait saillir cette grande figure comme elle le mérite, car, malgré tout ce qu'a dit et fait Luther, Calvin l'a considérablement dépassé en tact critique, en méthode, en finesse exégétique. Aussi espérons-nous qu'un jour ou l'autre M. Berger ou quelque théologien de France saura mettre en lumière ce roi des exégètes, qui, en plus d'un point, n'a pas encore été dépassé aujourd'hui. Les commentaires de Luther, riches d'applications pratiques, ont vieilli au point de vue scientifique ; ceux de Calvin demeurent encore des modèles, et cette immortalité ils la doivent moins au génie de leur auteur qu'aux méthodes rigoureuses qui les inspirent.

Nous oublierions la meilleure partie du livre de M. Berger si nous ne signalions d'une façon particulière son introduction : *L'intelligence de la Bible à la fin du moyen âge*. C'est là la partie neuve, originale, du livre, et nous sommes d'autant plus reconnaissants à M. Berger de cette étude qu'il faut un grand renoncement pour aborder les théologiens de ce temps, pour lire leurs discussions oiseuses, leurs *manuels*, leur exégèse fantastique et leur latin de cuisine.

Le latin de M. Berger est heureusement meilleur, et sa dissertation qui, selon un antique usage imposé aux aspirants au doctorat, est écrite en la langue de Cicéron, est d'une érudition considérable. Elle a trait aux manuscrits et à la littérature des *glossaires*, de ces dictionnaires bibliques que nous devons à l'érudition monastique, et dont les principaux sont ceux de l'évêque Ansileubus (700), de Papias (1053), de Hugotion et surtout le *Mammotrectus*.

A ceux que rebutent les thèses latines nous conseillons de lire l'introduction de l'ouvrage français. Ils y trouveront des renseignements du plus haut prix et un exposé clair et précis des études bibliques au XVe siècle. P. C.

W.-F. Gess. — La supériorité de Jésus sur les prophètes[1].

Le titre de cette conférence porte littéralement : *La souveraineté du Seigneur Jésus vis-à-vis des prophètes*. Bien qu'emprunté à la langue française, ce terme de « souveraineté » exige, dans le cas particulier, une explication pour être bien compris. Ce que l'auteur entend par là, c'est essentiellement la critique que Jésus, en sa qualité de Fils, pleinement initié aux desseins de Dieu, exerce souverainement à l'égard des intuitions incomplètes, fragmentaires, parfois contradictoires en apparence, des hommes de Dieu de l'ancienne alliance.

Mettre en relief cette « préexcellence de l'esprit de Jésus pardessus tous les esprits de prophètes » paraît à l'auteur non moins important que de démontrer l'accord fondamental qui existe entre eux. Il pense que c'est là un devoir particulièrement à notre époque, en présence de l'opinion assez répandue d'après laquelle Jésus, dans ce qu'il dit de son glorieux retour du ciel pour juger le monde, n'aurait fait que reproduire docilement, en les appliquant à lui-même, les attributs surhumains dont les anciens prophètes

[1] *Die Souveränität des Herrn Jesu gegenüber von den Propheten.* Ein Vortrag gehalten bei der kirchlichen Conferenz in Barmen, am 14. August von Dr Gess, ord. Prof. der Theol. in Breslau. — Basel, C. Detloff, 1879, 1879, 27 pag. in-8.

avaient revêtu leur Messie, et qui ne s'étaient pas réalisés en lui pendant sa vie terrestre.

« Quoi? le même Jésus qui, en dépit de maint passage prophétique, déclare que la seule adoration agréable au Père c'est l'adoration en esprit, qui n'est liée à aucun lieu privilégié ; ce Jésus qui, au lieu de la royauté *terrestre* dont avaient parlé les prophètes, revendique pour lui le pouvoir d'inspirer et de protéger les siens par sa présence *invisible* et s'attribue toute puissance sur le *ciel* et la terre; ce Jésus qui, dès le début de sa carrière (?), est pénétré de la certitude que la voie du Messie mène à la *mort*, alors que ni le proto-Esaïe, ni Michée, non plus que Jérémie ou Ezéchiel, n'en ont la moindre idée; ce Jésus qui, en face du plus grand des prophètes, Jean-Baptiste, fait acte de « souveraineté » en caractérisant la phase dans laquelle le royaume des cieux vient d'entrer comme la période des *semailles*, tandis que le Baptiste avait annoncé que la *moisson*, bien plus, que le temps de vanner, de *cribler* le blé, était venu ; qui fait dire à ce même Baptiste, en réponse à ses doutes : « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occa- » sion de chute! » et qui, tout en plaçant très haut ce prophète, n'en déclare pas moins, en présence de la foule, que le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui; qui, enfin, à l'heure même où le Baptiste est sur le point de le méconnaître, éclate en ce cri de triomphe : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père, si ce n'est le Fils ; » — ce même Jésus, malgré toute son humilité (peut-être, qui sait? à cause même de son humilité), aurait été homme à se laisser octroyer, sans critique, par la lettre des prophètes, l'opinion que son humble ministère sur cette terre serait suivi d'une gloire dépassant infiniment toute mesure humaine, de la séance à la droite de la Puissance, du retour sur les nuées du ciel? » ... Lui, dont l'œuvre rédemptrice aurait, dit-on, consisté essentiellement en ce que, par la révélation de l'amour paternel de Dieu, il nous a affranchis de la lettre de la loi, il se serait bercé sur ce point-là d'une espérance illusoire pour n'avoir pas su s'émanciper de la lettre des prophètes?... Non, ce n'est pas de son côté qu'il faut chercher le manque de critique. Ses paroles ne sont pas un simple et servile écho des anciens oracles ; elles ont jailli

des profondeurs de sa conscience et de la connaissance unique qu'il avait de Dieu et de ses desseins.

Telles sont les conclusions de M. Gess. Elles méritent certainement de fixer l'attention. Il est cependant permis de se demander si la question se laisse résoudre aussi simplement. D'autres éléments encore entrent ici en ligne de compte. Aussi nous paraît-il douteux que tous les lecteurs de cette conférence soient également convaincus de la force probante de l'argument que l'auteur tire de sa démonstration de la « souveraineté » de Jésus. Assurément, quand le Seigneur, après l'adjuration de Caïphe de dire s'il est le Christ, le Fils de Dieu, répond : « Tu l'as dit, » et qu'ensuite il ajoute de son chef : « Au reste, je vous déclare que dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (Math. XXVI, 64; comp. Ps. CX, 1; Dan. VII, 13), ces paroles ne lui sont pas dictées par un respect servile pour « la lettre » des prophètes. Non, cette belle, cette majestueuse confession, elle est l'expression de sa conscience la plus intime, elle témoigne d'une profonde et indomptable conviction : « Je suis le Messie, et cela est si vrai que vous-mêmes vous ne tarderez pas à en faire l'expérience; *dès maintenant vous verrez* que je suis bien celui dont parlaient David et Daniel dans des oracles que bien vous connaissez. » Est-ce à dire que les termes qu'il a choisis, librement choisis dans les prophètes pour en revêtir cette affirmation *messianique*, ne puissent s'entendre qu'à la lettre, qu'il faille de toute nécessité les prendre dans leur sens le plus matériel? Il est permis de se poser la question, surtout en présence de ce *dès maintenant vous verrez*.

Quoi qu'il en soit de la valeur apologétique de cette thèse de la royale liberté de Jésus vis-à-vis des prophètes, dans son application spéciale aux discours relatifs à la parousie, hâtons-nous de constater que la thèse elle-même est très clairement établie. On retrouve dans cette conférence toutes les qualités qui distinguent en général les études bibliques de l'honorable professeur de Breslau : clarté et noble simplicité de l'exposition unies à une exégèse sobre, souvent fine et profonde. On sait d'ailleurs que M. Gess n'est rien moins qu'inféodé à la théologie traditionnelle, et tel passage de l'opuscule qui nous occupe prouve qu'il n'abdique pas da-

vantage son indépendance vis-à-vis de certain dogme favori d'une théologie moderne qui se croit biblique par excellence. (Voir ce qu'il dit à la pag. 17 et suiv. de ceux qui pensent qu'après la conversion du peuple juif Jérusalem devra être de nouveau le centre du vrai culte.)

La partie la plus intéressante, la plus originale de cette conférence est sans contredit celle où l'auteur met Jésus en présence de Jean-Baptiste. Nous signalerons en particulier ses réflexions sur les doutes de ce prophète, qui motivèrent son message à Jésus. (Math. XI.) « Quoi d'étonnant, dit-il, si cet esprit de feu a eu de la peine à se familiariser avec l'idée d'un Messie faisant l'office de *semeur*, alors que, selon lui, le temps de la *moisson* devait enfin être venu? Nulle trace, chez le Baptiste, de l'attente d'un Fils de David environné d'un éclat *extérieur;* sa conception du Messie est toute *spirituelle* et morale. Ce qui le « scandalise » ce n'est pas la pauvreté de Jésus, c'est la lenteur avec laquelle il procède. Et cette lenteur ne peut lui entrer dans l'esprit, parce qu'il est animé de l'esprit d'*Elie*. Ce qui fait sa *grandeur*, à la façon de l'Ancien Testament, est précisément ce pourquoi le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. » Notons aussi la remarque dont notre auteur fait suivre cette parole de Jean-Baptiste: Celui qui est de la terre est de la terre et parle comme étant de la terre; celui qui vient du ciel, etc. « Ainsi le Baptiste attribue à ses discours et à ceux de tous les prophètes un arrière-goût terrestre inséparable de l'origine terrestre de ceux qui les ont prononcés; paroles que n'ont pas suffisamment méditées les auteurs de la théorie du XVIIe siècle sur l'inspiration. »

H. V.

ALFRED PORRET. — LE BOUDDHA ET LE CHRIST [1].

Quiconque se préoccupe des progrès que font, dans la littérature et dans la société, le fatalisme, le panthéisme, le positivisme, l'athéisme, le pessimisme, le nihilisme, le bouddhisme, sous quelque

[1] *Le Bouddha et le Christ*, fatalité ou liberté, par J.-Alfred Porret, pasteur à Lausanne. Lausanne, Arthur Imer; Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879. — 181 pag. in-12.

forme que ce soit, lira avec grand profit ces éloquentes conférences. Il entendra une voix chaleureuse et convaincue.

Sans doute ce ne sont pas là des recherches du genre de celles que l'illustre indianiste d'Oxford a réunies dans ses *Essais* ou dans son dernier livre sur l'*Origine et le développement de la religion*, bien que, à deux reprises, notre auteur se plaise à noter son heureuse rencontre avec le conférencier de Westminster Abbey. « Pour ce qui nous concerne, écrit-il au bas de la page 55, nous étions arrivé, avant la publication des *Essais* et par l'étude des textes uniquement, à un résultat identique à celui de Max Muller. » Et à la fin du 3e appendice sur l'indestructibilité de la religion : « Chacun comprendra notre satisfaction lorsque nous avons vu nos convictions sur ce point si délicat et si grave partagées par un savant dont personne certainement ne récusera la compétence et la haute impartialité. » On aurait tort de prêter au studieux pasteur de Lausanne la prétention de vouloir absolument mettre son jugement en parallèle avec celui des maîtres qui consacrent leur labeur à comprendre la langue et les croyances de l'Inde. Son travail n'en a pas moins des mérites très réels, reposant sur la connaissance des publications anciennes et récentes, depuis les ouvrages spéciaux d'Eugène Burnouf, Max Muller, Barthélemy Saint-Hilaire, jusqu'à ceux de Bunsen, Ebrard, Vinet, Ch. Secrétan, Caro, et des poètes, échos toujours précieux à écouter.

Ces nombreuses lectures ont permis à M. Porret de nous présenter, dans sa *première conférence* : 1° une vie du Bouddha, qu'il a, autant que possible, ramenée sur le terrain de l'histoire et qu'il place judicieusement de 557 à 477 avant Jésus-Christ. 2° Après cet aperçu biographique, nous sommes préparés à aborder la doctrine du sage hindou. Un fait d'expérience en est le point de départ : la douleur dans son universalité et son intensité, douleur que Çâkyamouni envisage exclusivement par son côté physique. Etant donnée la douleur, la vie qui la produit et dont elle fait partie intégrante, la vie et non pas seulement cette vie-ci, la vie ou mieux l'existence est un mal. Ici le Bouddha se rattache au brahmanisme, dont il accepte plusieurs affirmations comme indiscutables. Avec lui, il croit à la transmigration sur la plus large échelle, au passage nécessaire des âmes d'un corps dans un autre,

et même d'un règne dans un autre, depuis la nature inanimée jusqu'à la plus haute position de sagesse, de bien-être et de puissance au sein de l'humanité. Dès lors il s'agit, pour quiconque veut échapper à la douleur, de briser le cercle fatal de la transmigration, et la condition indispensable est de sortir de l'existence et de tendre au néant. Textes, langue, dialectique du système bouddhiste, tout s'unit pour établir que la récompense offerte par le Bouddha à ses fidèles n'est autre que le Nirvâna, « où il ne reste plus rien de ce qui constitue l'existence. » Mais de quelle manière parvenir à ce Nirvâna considéré comme possible, puis accepté comme désirable. C'est là ce que Çâkyamouni crut avoir découvert près de Bodhimanda, alors qu'il s'écria : « Voici la voie qui conduit à l'anéantissement de la douleur ! Voici la voie qui conduit à l'anéantissement de l'existence !.... Je mettrai fin à cette douleur du monde. » C'est ce qu'il annonce à toute créature, le reste n'étant à ses yeux que secondaire et préparatoire. Dans une déduction où se manifeste la subtilité de son génie, Çâkyamouni expose l'enchaînement de causes et d'effets grâce auquel l'existence se perpétue, et il en arrive à conclure que la cause suprême doit être cherchée dans l'ignorance par laquelle l'homme attribue à la vie une réalité et un prix qu'elle n'a pas. La condition essentielle de la délivrance revient à saisir l'existence telle qu'elle est, sans illusion, avec droiture et fermeté, puis à conformer sa conduite à cette conviction. De là ces exigences de la morale bouddhique : la résignation, l'humilité, le détachement des biens de la vie, l'égalité essentielle des hommes entre eux, la charité avec le pardon des injures et le zèle missionnaire. Un second pas décisif vers le Nirvâna est le Dhyâna ou la contemplation extatique et graduellement inconsciente de l'anéantissement parfait ; l'âme s'est tuée elle-même dans sa substance, elle s'est éteinte dans le Nirvâna.

3° Superflu de raconter la vie du Christ que tout le monde connaît. En face de la philosophie du Bouddha, il s'agit de résumer celle qui, soit explicitement, soit implicitement, nous vient de Jésus. Le christianisme est avant tout, on n'a garde de l'oublier, une religion, la religion. Comme tel, il renferme aussi une philosophie. Or, le bouddhisme primitif n'ayant rien été de plus qu'une philosophie, il faut considérer l'Evangile à ce titre-là,

du moment qu'on prétend établir entre eux un parallèle exact et loyal.

Le point de départ de la philosophie chrétienne est plus complet et bien plus profond que celui de la doctrine bouddhiste. Jésus s'attache à l'expérience humaine tout entière, à celle du dedans et à celle du dehors. Dans le secret de notre âme vit un besoin indestructible de bonheur, brille un idéal de perfection qui réclame plus et mieux que la vie présente. Nous élevons nos yeux vers l'Etre véritable, qui tire l'existence de son propre sein et à qui elle va aboutir. Cet être parfait est esprit, volonté, liberté souveraine, amour particulièrement. Dieu en tant qu'amour est le bien, et ce bien, il veut, il doit le maintenir. L'infini est ce que nous désignons par le nom de sainteté. Sainteté parce qu'amour, voilà la formule dans laquelle nous apparaît son essence. Eh bien, la création est traversée d'un courant d'égoïsme, qui, variant selon les individus et leurs circonstances, produit le mal, révolte, souillure, à ses divers degrés. Du point de vue du Christ, le Bouddha n'a pas eu tort de saisir la souffrance comme tragique autant qu'inévitable ; mais il a manqué de pénétration, en méconnaissant qu'elle est un effet, non une cause, et que cette cause se trouve être le péché, la faute de l'homme créé libre pour être moral et qui, au lieu de consentir à vivre en Dieu et pour Dieu, s'est présenté lui-même à soi comme but, s'est fixé à sa volonté égoïste et par là s'est précipité dans le malheur.

Ce fait est-il définitif? L'existence présente est-elle la seule que nous ayons à espérer ? Voici où éclate l'opposition entre le sage de Nazareth et celui de Kapilavastû. Tandis que Çâkyamouni répond hardiment par l'affirmative, Jésus, lui, n'hésite pas à se prononcer négativement. En cela, tous deux suivent leurs principes fondamentaux. Le fatalisme ferme la porte à l'espérance, puisqu'il n'y a pas de raison, si nous croyons sous son règne à une vie future, de l'imaginer plus brillante et plus douce que celle dont nous faisons l'expérience. La liberté, énergie et condition du monde moral, renferme des virtualités indéfinies, par suite, dans un suprême effort, la possibilité du retour à Dieu. Cette possibilité exige nécessairement que l'homme soit éclairé sur sa misère, qu'il la sente profondément et la déplore; illumination douloureuse de la con-

science, que peut seule produire la contemplation du bonheur dans la sainteté parfaite. D'autre part, cette possibilité suppose un appel efficace dans le sens du don de soi-même à Dieu, appel qu'il n'appartient qu'à l'amour d'adresser. Impossible, par conséquent, que le principe du mal soit surmonté, si cette vie sainte n'est pas en même temps un sacrifice, et un sacrifice assez éclatant pour parler à l'égoïsme et pour le vaincre en le contraignant à se condamner. L'Evangile nous montre comment ces conditions ont été remplies par le Christ, qui est plus qu'un révélateur à la manière de Zoroastre et du Bouddha, qui est la révélation même de Dieu; qui apporte plus qu'un moyen de salut, qui est le saint et divin Sauveur. En Jésus, la loi fatale se brise ou plutôt se métamorphose en un plan de rédemption, et, à la place de la terrible alternative posée par Çâkyamouni : souffrance ou néant, nous avons la réponse indestructible de notre nature : bonheur et vie. En gagnant notre être moral à l'amour de Dieu, et partant à la sainteté, Jésus-Christ le régénère, âme et corps; il le conduit à se réaliser tel qu'il était dans le dessein primitif du Père. Le dernier mot de la philosophie de l'amour n'est pas seulement un chant d'espérance, il est un hymne retentissant au sein de la perfection.

Une fois ces principes établis, l'orateur en poursuit les manifestations dans le monde moderne et termine en démontrant à qui, du fatalisme ou de la liberté, restera la victoire. Le résumé détaillé que nous avons fourni de la première conférence nous dispense de nous étendre beaucoup sur la *seconde* qui, elle aussi, nous semble un peu trop touffue.

Fatalité, incarnée dans des théories de désespoir et de néant, ou libéralisme conséquent de l'Evangile avec son Dieu personnel et sa croix rédemptrice, tels sont les deux termes, les deux courants, qui partagent de plus en plus et la pensée et les hommes de nos jours. Citations, entre autres de Renan, Schopenhauer, Edouard de Hartmann. Avec de Hartmann surtout, on voit le bouddhisme se répandre et demeurer à la fois fataliste de principe, pessimiste d'appréciation et nihiliste d'idéal. Dès lors, pas d'hésitation possible dans notre choix, entre le christianisme, qui répond seul aux indéniables besoins de l'âme et des sociétés humaines, et les sombres et mortelles doctrines des bouddhistes de toutes les époques.

Nous sommes ainsi en position de recueillir la conclusion définitive de cette étude. « Le fatalisme, en dernière analyse système de néant et de désespoir, a contre lui l'âme humaine : donc il est faux ! Il est faux : donc il ne saurait vaincre ! Les conquêtes dont il se glorifie actuellement, dues à des causes accidentelles et passagères, seront passagères comme ces causes elles-mêmes. Tôt ou tard, il doit, je ne dis pas disparaître, du moins perdre l'influence qu'il a surprise, cette influence passant aux mains de l'Evangile du Fils de Dieu, lequel a pour lui les profondeurs dernières de notre être spirituel, la conscience morale, le sentiment religieux, et par conséquent vivra toujours. » (Pag. 150.) Et la parole de confiance se transforme en chant de triomphe, « lorsque nous nous souvenons que logique et nature, logique et conscience morale ou conscience religieuse, ne sont pas autre chose que Dieu parlant en nous. L'homme peut s'agiter ; il peut s'égarer même, et Dieu le laisse faire un temps. Mais c'est à Dieu qu'appartient le dernier mot de l'histoire ; à Dieu, parfaite liberté ; à Dieu, charité infinie ; à Dieu, qui s'est révélé, non pas à Kapilavastû ou à Bénarès, non pas par le Bouddha, messager de désolation et de mort, mais auprès de la crèche de Bethléhem, et dans le sépulcre vide du jardin de Joseph d'Arimathée, en Jésus-Christ, qui a mis en évidence la vie et l'immortalité. » (Pag. 154.)

E. C.

EUGÈNE MENEGOZ. — RÉFLEXIONS SUR L'EVANGILE DU SALUT [1].

Il a paru, il y a quelques mois, sous ce titre modeste, un petit opuscule dont il conviendrait, moins que pour tout autre, d'apprécier la valeur d'après le nombre restreint des pages. C'est M. Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris, qui vient dans cet ouvrage donner au public protestant un spécimen de son enseignement. Cet enseignement, à en juger par un tel écrit, doit être, nous nous plaisons à le dire d'emblée, des plus instructifs et des plus sérieux.

[1] *Réflexions sur l'Evangile du salut*, par Eugène Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, librairie Sandoz et Fischbacher, 1879, 70 pages.

Aussi remercions-nous vivement l'auteur de nous avoir fourni l'occasion d'en tirer profit.

A entendre le titre de cet intéressant opuscule, *Réflexions*, on croirait, au premier abord, avoir affaire ou à un traité d'édification, ou simplement à quelques remarques, soit théologiques, soit pratiques, plus ou moins importantes et plus ou moins bien groupées, sur le sujet en question. Mais un examen plus attentif vous convaincra bientôt qu'il s'agit d'une véritable étude, dans le sens le plus sérieux et le plus complet de ce terme, d'une étude abordant, malgré sa brièveté, nombre de questions des plus palpitantes et des plus graves.

De nos jours où la science a tout bouleversé en fait d'idées philosophiques et religieuses, le théologien chrétien doit, pour ne pas faillir à la tâche et pour maintenir la théologie à la place d'honneur qui lui convient, se résoudre à faire une critique consciencieuse de sa science et de sa foi. C'est poussé par ce devoir que M. Menegoz cherche à poser dès l'abord ce qu'il croit être le principe essentiel et permanent du christianisme. Ce principe, il le trouve dans le dogme de la justification par la foi. Il appuie son affirmation par la considération historique que c'est dans les deux époques les plus glorieuses de l'Eglise chrétienne que ce dogme a été prêché et soutenu avec le plus de puissance et d'efficacité, savoir, lors de ses origines par saint Paul, et lors de sa rénovation au XVIe siècle par Luther. Approfondir ce dogme, afin d'y découvrir le secret de sa puissance, chercher ensuite à en faire renaître la substance dans la forme de la pensée moderne, ce sera lui assurer à coup sûr de nouveaux et d'éclatants succès. C'est à cette belle tâche que M. Menegoz se propose par son écrit de concourir. Comme il est facile de le voir, il s'agit bien là d'un sujet capital.

L'auteur commence, en se basant sur l'histoire de la philosophie, par déclarer l'homme incapable de parvenir à la vérité par ses seules forces. Il lui faut un agent extérieur qui le pénètre, et dont l'expérience seule peut lui révéler l'action. Cet agent, c'est le Saint-Esprit, qui exerce sur l'esprit de l'homme une action immédiate, libre et personnelle, perçue par la conscience. C'est par l'action de ce Saint-Esprit que la révélation objective devient sub-

jective. Or, que renferme essentiellement cette révélation? C'est la doctrine du pardon, c'est en d'autres termes la réponse à cette question anxieuse, la question des questions, dit M. Menegoz, que se pose l'homme courbé sous le poids de son péché et sentant la nécessité d'être pardonné pour être sauvé : Comment obtenir le pardon? Question que la raison ne peut élucider, mais dont l'Esprit de Dieu seul peut révéler la réponse par le canal de la conscience.

Mais la conscience, ce n'est pas seulement sa conscience à soi, c'est aussi la conscience d'autrui. Notre conscience personnelle peut être plus ou moins pure, plus ou moins éclairée suivant nos dispositions et nos facultés. Aussi est-il nécessaire, pour confirmer son jugement, de s'appliquer à l'étude des diverses manifestations de la conscience dans ce qu'il y a de meilleur au sein de l'humanité, et spécialement dans ce qui se donne comme l'expression d'une révélation divine. En un mot, entre le témoignage interne et le témoignage externe il doit y avoir un échange utile qui nous fera progresser dans la connaissance de la vérité. Mais nous serons aussi appelés à apprécier et à juger ce témoignage de nos semblables qui, pas plus que nous, ne sont à l'abri de l'erreur. Donc, en dernière analyse, nous sommes toujours ramenés au *testimonium internum Spiritus sancti*. C'est là, en définitive, la plus haute instance à laquelle nous puissions en appeler. Toujours est-il cependant que nous aurons d'autant plus de confiance au témoignage de cet Esprit-Saint en nous, que son jugement s'affirmera et se complétera d'une manière plus conséquente et plus universelle par l'organe de nos semblables.

Ces principes établis, l'auteur en arrive à une déclaration personnelle. En étudiant les diverses manifestations de la conscience dans le cours de l'histoire, il rencontre une individualité exceptionnelle vers laquelle il se sent attiré : c'est Jésus-Christ. Il voit là une âme pure, sainte, qui vit dans une intimité unique et permanente avec Dieu. Personne ne fut jamais placé dans de telles conditions pour percevoir clairement et purement le témoignage du Saint-Esprit et pour révéler au monde la pensée de Dieu. Il affirme du reste lui-même être « né pour rendre témoignage à la vérité. » C'est donc à Jésus-Christ que M. Menegoz pose la ques-

tion qui nous préoccupe, celle relative au pardon des péchés. Or Jésus-Christ, non seulement l'annonce, ce *pardon*, mais il en détermine la condition *sine qua non*, qui est *la foi*. (Jean V, 24.) Et cette foi, ajoute notre auteur, c'est évidemment, dans la pensée du Seigneur, *la consécration de l'âme à Dieu*. En un mot, c'est le dogme du salut ou de la *justification par la foi*.

D'après les principes précédemment énoncés, il s'agit de se demander si cet enseignement, ce témoignage externe, est confirmé par le témoignage interne de notre conscience. La réponse n'est pas douteuse. D'abord le glorieux message du pardon rencontre dans l'âme qui se sent pécheresse un joyeux et entier assentiment, et c'est avec actions de grâce qu'il est accueilli comme la révélation de la vérité. Ensuite, quant à la condition essentielle de ce pardon, la foi, elle est tout ce qu'il y a de plus conforme à la nature de notre être et au caractère du péché. Le péché, en effet, est une rupture de l'âme avec Dieu, rupture dont la conséquence est la mort. Dès lors il est évident que le seul moyen qui puisse être donné à l'homme pour retrouver la vie, c'est de retourner à Dieu. Or ce retour exige précisément un acte intérieur, libre, personnel, correspondant à celui qui a occasionné la rupture du péché, et accompli dans le même domaine central de la vie spirituelle, un acte du *moi* tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se consacre à Dieu. Cet acte est la foi. — La doctrine du salut par la foi s'impose donc à la conscience; ou, en d'autres termes, le Saint-Esprit, par la conscience, l'impose à notre esprit.

L'auteur passe ensuite en revue les manifestations les plus pures et les plus puissantes de la conscience de l'humanité, manifestations qui, toutes, concourent à fortifier cette conviction. Il s'adresse d'abord aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il s'efforce de suivre pas à pas l'histoire du dogme de la justification dans la série des témoignages successifs de l'Ecriture. Il commence par Moïse, dans la législation duquel ce dogme se trouve à l'état embryonnaire. Ce qui ressort de l'enseignement du grand législateur, c'est la doctrine du *salut par l'obéissance à la loi divine*. Mais, remarque M. Menegoz, en fait d'obéissance, il ne s'agissait pas seulement, dans l'esprit de Moïse, de l'observance extérieure, mais de l'obéissance du cœur, de la soumission à la volonté de

Dieu. — Ici nous ne pouvons nous empêcher de nous demander, en passant, si ce côté moral de l'obéissance est assez en évidence, dans la législation mosaïque, pour que l'honorable professeur puisse s'écrier triomphant : « Nous voilà donc en pleine doctrine de la justification par la foi ! » L'exemple d'Abraham, qu'il cite à l'appui de son affirmation, est-il réellement probant en ce qui concerne Moïse et les enfants d'Israël?

Passant ensuite aux prophètes, l'auteur des « Réflexions » remarque un progrès sensible dans la pensée religieuse. Ce qui est enseigné et prêché par ces nouveaux témoins, c'est le *salut par la crainte de Dieu*. Or cette vénération, cette crainte de Dieu n'est autre chose que la consécration de l'âme à Dieu. Il s'agit donc bien, là aussi, de la doctrine de la justification par la foi. Après vient Jean-Baptiste qui prêche le *salut par la repentance*. Or la repentance implique la foi. Même conclusion.

Enfin arrive Jésus-Christ qui, le premier, formule nettement, dans toute sa plénitude et dans toute sa simplicité, la doctrine du *salut par la foi*. « Celui qui croira sera sauvé. » Saint Paul ne fait que développer la pensée du Maître en prêchant, dans sa lutte contre le légalisme juif, le salut par la foi *sans les œuvres de la loi mosaïque*. (Gal. III, 24; Rom. III, 28; X, 4.)

L'auteur jette ensuite un coup d'œil sur les destinées de cette doctrine dans l'histoire de l'Eglise chrétienne. Celle-ci, sous l'influence de la prédication apostolique et surtout de la parole de saint Paul, laissa tomber toutes les prescriptions cérémonielles de la loi mosaïque. Bientôt cependant, dans la tendance catholique qui s'accentue avec les siècles, elle retomba de nouveau, peu à peu, sous le joug de la loi, en attribuant à certaines pratiques religieuses et aux bonnes œuvres une vertu méritoire. Alors parut Luther, qui reprit l'œuvre de saint Paul en enseignant le salut par la foi, et *non par les bonnes œuvres*. Les bonnes œuvres, en tant qu'accomplissement de la loi morale résumée dans l'amour, sont sans doute les fruits de la foi; mais il n'en est pas moins vrai que la promesse du pardon est accordée, non aux bonnes œuvres, mais uniquement à la foi, à la consécration de l'âme à Dieu.

Voilà la doctrine essentielle du christianisme, telle qu'elle ressort du témoignage de Jésus-Christ, confirmé par le témoignage de

notre conscience personnelle et par le témoignage du Saint-Esprit à travers toute l'histoire. C'est cette même doctrine, poursuit M. Menegoz, qui est appelée à affirmer sa puissance dans la crise spirituelle qui agite et bouleverse le monde moderne. Non seulement le dogme de la justification ou du salut par la foi renversera le matérialisme et le panthéisme en vogue, mais, bien compris, ce même dogme déboutera de leurs prétentions et de leurs erreurs les deux tendances extrêmes qui coexistent dans les Eglises issues de la réforme, savoir, l'orthodoxisme d'un côté, et le libéralisme de l'autre. L'orthodoxisme, disons-nous, qui confond la *foi* et la *croyance*, et arrive ainsi à substituer au dogme du salut par la *foi seule* le dogme du salut *par la foi et par les croyances*, c'est-à-dire le dogme du salut à la fois par la consécration de l'âme à Dieu et par la simple adhésion de l'esprit à la vérité révélée, à la Bible *in abstracto*, par exemple, ou à tel ou tel récit de celle-ci. Le libéralisme, ensuite, qui, en opposition au premier, et sur la même base erronée de la confusion de la foi et des croyances, a le tort de les jeter toutes deux par-dessus bord, la doctrine vraie du salut par la foi *seule*, comme la doctrine fausse du salut par les croyances. Le libéralisme relève, comme condition du salut, un acte du cœur plus central, à son avis, que la foi (confondue avec la croyance). Cet acte c'est l'amour, c'est la charité. Il enseigne ainsi le salut par l'*amour de Dieu et du prochain*.

En face de cette double erreur, M. Menegoz pose le dogme du salut *par la foi, indépendamment des croyances*. Il maintient la nécessité de la foi en face du libéralisme, il nie la nécessité de l'adhésion aux dogmes orthodoxes en face de l'orthodoxisme. « Ce qui nous sauve, dit-il, c'est la foi (terme qu'il entend dans son vrai sens moral) et non l'acceptation de tel ou tel dogme, quelque vrai qu'il soit; et ce qui nous perd, ce n'est pas telle ou telle croyance erronée, mais l'incrédulité. » Il affirme en un mot le *sola fide* dans toute sa teneur : le *sola* contre les orthodoxistes, le *fide* contre les libéraux.

Telle est la doctrine vraiment évangélique, la bonne nouvelle qui atteindra les masses ébranlées dans la foi de leur enfance, et qu'accueilleront avec empressement les « hommes de bonne volonté. » En effet, ce qui a repoussé jusqu'ici tant d'âmes de l'Evan-

gile, ce sont les doctrines de l'orthodoxisme et du libéralisme. Le premier leur impose un joug intellectuel difficile à supporter, le second n'a pas de quoi les nourrir, car il ne sait leur parler que de devoirs et non de pardon et de salut. Mais qu'on leur prêche le pur Evangile et elles s'y rallieront avec joie.

Arrivé à ce point de son exposition, l'auteur sent le besoin de se défendre contre l'imputation de faire bon marché des doctrines chrétiennes autres que le dogme de la justification. Ce dernier demeurera toujours l'essentiel et comme le fondement de l'édifice, la clef de voûte de toute construction dogmatique chrétienne. Par la consécration de son âme à Dieu, l'homme trouve la paix, le salut; il trouve aussi, et par là même, la liberté d'esprit qui lui permettra de se livrer calmement et avec confiance à l'étude des autres doctrines traditionnelles du christianisme. Et lors même qu'il lui arriverait d'errer dans cette étude, le salut de son âme n'en est pas moins assuré. — M. Menegoz, après cette dernière affirmation, entre dans de nombreux détails sur diverses questions de dogme ou de critique, qui se présentent successivement à la réflexion de celui qui a une fois accueilli la bonne nouvelle dans son thème essentiel. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain. Nous nous bornerons à relever un ou deux points, qui nous paraissent de la plus haute importance pour bien préciser sa manière de voir.

Que faut-il entendre par la foi en Christ? se demande l'auteur, et dans quel sens cette foi en Christ est-elle une condition du salut? Il lui importe d'autant plus d'éclaircir ce point, qu'il semble y avoir contradiction entre la doctrine du salut par la foi indépendamment des croyances et le dogme de la justification par la *foi en Jésus-Christ*. M. Menegoz affirme, quant à lui, la parfaite harmonie des deux thèses. Croire en Jésus-Christ, c'est croire que Jésus est le Sauveur promis au monde; c'est croire à son œuvre rédemptrice, c'est mettre toute sa confiance en lui. C'est sur la base de cette foi-là que nous arrivons à saisir la bonne nouvelle du salut par la consécration de l'âme à Dieu, puisque c'est Jésus-Christ lui-même qui le premier a nettement formulé et consacré cette doctrine. Ne pas croire en Jésus-Christ c'est repousser son Evangile. Il est dans la logique des choses que celui qui croit à l'Evangile croit aussi en Jésus-Christ. Toutefois, en raison de la

formule rigoureuse qu'il a donnée à sa doctrine : « Le salut par la foi indépendamment des croyances, » M. Menegoz se voit forcé d'admettre, pour être conséquent, qu'il est tout au moins possible de consacrer son âme à Dieu et d'être sauvé, sans croire en Jésus-Christ. C'est là l'exception sans doute, notre auteur l'affirme nettement, mais cette exception peut n'en devenir pas moins une réalité, et comment l'explique-t-il? En la mettant sur le compte des heureuses inconséquences qui se trouvent dans l'esprit humain! Pas n'est besoin d'ajouter que, pour en arriver là, il faut nécessairement porter atteinte à la signification absolue du passage 1 Jean V, 12. Quant au passage Math. XII, 31, dans lequel M. Menegoz voit la confirmation éclatante de sa manière de voir, il nous paraît être interprété, pour les besoins de la cause, dans un sens quelque peu extensif.

Il y a plus. L'auteur va jusqu'à appliquer sa thèse dans toute sa rigueur à la foi en l'existence de Dieu. Il est incontestable, dit-il avec raison, en s'appuyant sur Jacq. II, 19, que cette foi ou plutôt cette croyance ne suffit pas pour nous sauver. Mais, ajoute-t-il, ne pourra-t-on pas déclarer que la foi à l'existence de Dieu est tout au moins indispensable? car comment l'homme qui ne croit pas à l'existence de Dieu, lui peut-il consacrer son cœur? M. Menegoz trouve l'objection logique, et il l'accepte en thèse générale. Toutefois il admet encore ici la possibilité de certaines exceptions, la possibilité d'une foi rudimentaire qui ne croit ni à l'existence de Dieu ni au Christ, en quelque mesure que ce soit, et qui n'en est pas moins la foi qui sauve, la consécration de l'âme à Dieu.

Cette conséquence est grave, il faut le reconnaître, elle n'est point sans danger. Aussi nous demandons-nous s'il n'y aurait pas quelques réserves à faire, non pas tant sur le fond même de l'argumentation serrée de l'honorable théologien de Paris, que sur ce qu'il peut y avoir de trop absolu dans ses conclusions, ou tout au moins dans la formule qu'il leur donne. Nous serions prêt pour notre part à souscrire à sa thèse essentielle : le salut par la foi *indépendamment des croyances*, si l'auteur entendait par là la foi qui sauve indépendamment d'une doctrine toute faite, d'une dogmatique déterminée, d'un corps arrêté de dogmes, indépen-

damment d'un formulaire de confession, d'un *credo* obligé, indépendamment même d'idées justes, précises, complètes sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur les principaux objets de la foi en un mot. Dans ce sens-là nous approuvons pleinement la critique que fait l'auteur de la tendance orthodoxiste. Mais d'après ce que nous avons relevé des conséquences qu'il tire de sa thèse, il nous paraît aller plus loin, et regarder comme foi qui sauve une foi absolument *subjective*, indépendamment et en dehors de toute notion objective quelconque qui s'y rattache. Or, est-il réellement possible de séparer à tel point, dans les profondeurs d'une âme vivante, le côté subjectif du côté objectif de la foi? Et si, comme nous le croyons fermement, la foi objective ne peut sauver qu'en devenant subjective, s'ensuit-il nécessairement qu'il puisse y avoir une foi subjective pouvant procurer le salut sans aucun contenu objectif? Peut-on comprendre, en un mot, une foi sans un minimum, fût-il le plus réduit, de croyances qui s'y rattachent, sans la croyance tout au moins, si vague soit-elle encore, en Dieu et en ses dispositions à notre égard? Sans cette croyance-là, peut-on réellement être dans l'heureuse situation d'un homme qui a consacré son âme à Dieu et qui a ainsi trouvé dans cet acte son salut et sa paix? M. Menegoz nous pardonnera si, à cet égard, nous maintenons nos réserves jusqu'à plus amples informations.

Malgré ces points d'interrogation et ces réserves, en arrivant au terme de cet écrit aussi intéressant qu'utile, et qui répond si bien aux préoccupations religieuses et théologiques de l'époque, nous en recommandons vivement la lecture à tous ceux que les questions débattues intéressent. Ce petit volume, du reste, est si bien ordonné et si clair dans sa concision, il se lit si facilement, qu'il n'est pas nécessaire d'y consacrer un temps bien long pour y gagner beaucoup. C'est là un de ces ouvrages sérieux qui ont le grand mérite de stimuler la pensée et la réflexion, et qu'on lit toujours avec fruit. M. Menegoz, nous l'espérons pour nous, ne s'arrêtera pas là.

B.

FRANZ SPLITTGERBER. — APRÈS LA MORT [1].

En face du fait universel de la mort et des questions que ce phénomène soulève, une science indépendante avouera sans détour son incompétence évidente et reconnaîtra l'impossibilité de présenter une solution quelque peu certaine, aussitôt du moins qu'il faudra sortir des généralités. Malgré cette obscurité profonde, le cours des temps a produit de nombreux systèmes d'eschatologie, et la littérature théologique de France et d'Angleterre semble avoir pris ce sujet en particulière affection. Le mystère demeure néanmoins, et ce ne sont pas les affirmations des partisans du millénium ou autres rêveurs qui parviendront à l'éclaircir. La plupart de ces auteurs qui ont traité de la vie à venir ne se sont fait remarquer que par des hypothèses insoutenables, des propositions purement imaginaires. Ils ont méconnu le précepte de l'apôtre (1 Cor. XIII, 9); or c'était là ou jamais le lieu de l'appliquer.

M. Splittgerber, lui aussi, est très affirmatif, évitant toutefois les excès de ses prédécesseurs. A celui qui admettra son point de départ l'auteur n'aura pas de peine à communiquer la conviction profonde et joyeuse qui distingue son livre et sa foi aussi ardente que sincère.

Ce point de départ, c'est le principe d'une soumission absolue à l'enseignement scripturaire. A diverses reprises même, une autorité normative est attribuée aux symboles reconnus par l'Eglise luthérienne, depuis celui dit des apôtres jusqu'au catéchisme de Luther. Comment discuter en présence d'une foi si robuste? Comment faire comprendre les droits de l'histoire et ses prétentions à trouver dans le Nouveau Testament seul plusieurs systèmes eschatologiques difficiles à concilier? Sans doute, par-ci par-là, l'auteur semble avoir quelque idée de la chose et ne pas mettre sur le même pied un passage d'Esaïe et un de saint Paul; toutefois, en

[1] *Après la mort, ou les destinées finales de l'homme.* Traduit de l'allemand sur la troisième édition par E. Courvoisier, pasteur à Cornaux. — Paris, Sandoz et Fischbacher; Neuchâtel, Jules Sandoz; Genève, Desrogis, 1879. VII et 239 pag, in-12. — Titre de l'original allemand: *Tod, Fortleben und Auferstehung, oder die letzten Dinge des Menschen.* Première édition, 1862; troisième édition, 1879.

général, la théopneustie, telle que la comprenait Gaussen, est le fil conducteur de l'ouvrage.

Au point de vue plus spécialement scientifique, l'œuvre de M. Splittgerber paraît aussi fort contestable. Nous voulons parler de la psychologie, que l'auteur, suivant son principe, va chercher dans la Bible, sans considérer que c'est là une science expérimentale entre toutes. Aussi, dès l'abord, affirme-t-il une distinction bien nette, un dualisme entre le corps et l'âme. Or si le matérialisme a eu le tort de les confondre, de nier le second des termes du problème, est-ce une raison pour les séparer et les opposer, alors que l'expérience enseigne le contraire ?

Sur la base de semblables données, l'auteur énonce dès l'abord plusieurs affirmations de principe qui sont encore maintenant l'objet de nombreux débats. Partant de Gen. I, 31, il assigne la responsabilité du mal dans la nature et l'homme à une chute des anges, qu'une exégèse abandonnée maintenant lui fait voir entre le 1er et le 2e verset de la Bible. La mort, selon M. Splittgerber, n'eût pas existé sans le péché ; Enoch et Elie en sont la preuve. (?)

L'homme se compose, dit-il, de trois parties. L'une, le corps matériel, retombe en poussière lorsque la vie le quitte, et ses éléments servent à constituer de nouveaux êtres. La seconde est le corps spirituel, et la troisième l'âme, tous deux immortels. Le corps spirituel est la forme organique de notre être, laquelle subsiste au travers de tous les changements ; c'est un germe idéal, empreinte exacte de l'âme, se montrant dans le regard, la beauté ; une enveloppe fine, éthérée, un corps nerveux, sans matière, mais gardant la forme de la personnalité, reflétant spécialement l'état moral de l'homme. L'âme est la partie de l'être qui se rattache à Dieu, elle est contenue dans le corps spirituel pour toujours.

Cette nouvelle trichotomie est bien appuyée d'exemples et peut être soutenable ; l'idée d'un corps spirituel dans ce sens n'a rien de choquant au point de vue scientifique, elle explique bien des choses, mais en tout cas, c'est aux sciences philosophiques et naturelles, et non à la théologie, à la déterminer et à l'établir.

L'auteur admet un état intermédiaire, un Hadès, dans lequel les âmes continuent à vivre en attendant la résurrection. Ce n'est pas un Léthé : les âmes agissent, celles des justes y progressent

dans la communion avec Dieu, celles des méchants y pressentent déjà les tourments de l'enfer. Ce séjour n'est pas un purgatoire, car le sort éternel de tous est décidé à la mort et sans possibilité de retour ; la mort est la dernière purification, la dernière épreuve achevant en intensité ce qui restait à accomplir. Sous le regard du Dieu saint, l'âme se reconnaît telle qu'elle est et se purifie absolument si elle n'a pas encouru le châtiment éternel par sa conduite sur la terre. Les païens mêmes, les enfants en bas âge, tous ceux qui n'ont pu se décider sur la terre devront passer par cet instant décisif pour chacun. L'auteur ne veut pas de la prière pour les morts, mais il admet des relations entre les défunts et même entre ces derniers et les vivants ; toutefois ces rapports sont uniquement spirituels et généraux, quoique très réels.

Il serait facile de contester l'exégèse de M. Splittgerber sur bien des points et d'avancer des passages opposés à ses idées. La croyance à un état intermédiaire nous paraît peu justifiable ; pourquoi l'âme attendrait-elle des milliers d'années une résurrection et un bonheur que Dieu pourrait lui donner à l'instant ? Le plus simple sera toujours de croire qu'à la mort l'être humain aura conscience de sa situation en face de Dieu (jugement) et qu'il continuera son chemin dans la voie du bien ou du mal, de la communion avec le Tout-Puissant (paradis) ou de la séparation d'avec lui (enfer). Il est aussi contraire à la bonté de Dieu et à la liberté de l'homme de ne pas admettre une possibilité de relèvement et de chute même dans la vie à venir.

L'auteur admet à la lettre l'apocalyptique de Matthieu XXIV et des autres parties du Nouveau Testament. Ce sont les catastrophes cosmiques, la première résurrection suivie du millénium et la seconde résurrection définitive. Les justes seront appelés à la vie éternelle, et les méchants précipités dans un tourment sans fin. L'être humain sera glorifié, les espèces animales participeront à cette rédemption et la nature inorganique n'en sera point exclue. Le second paradis sera plus beau que le premier, et par la sanctification Dieu sera tout en tous.

Ces conceptions, conséquence des principes de l'écrivain, n'ont pour nous qu'une valeur très relative. Nous croyons avec lui que la sanctification et la communion avec Dieu sont le gage du bon-

heur à venir, mais nous ne discuterons pas ici le pour et le contre des trois solutions qui se partagent maintenant les suffrages théologiques, à savoir les peines éternelles, le rétablissement final et l'anéantissement final. Quoique la dernière de ces théories, l'immortalité conditionnelle, nous semble la meilleure, nous estimons que cela importe peu à la vie chrétienne. Ce que le chrétien peut affirmer, c'est ce que la conscience morale de tous les peuples et la théodicée de tous les temps a exigé : il y aura pour chacun de nous après la mort une vie à venir personnelle, active, dans laquelle nous serons appelés à supporter les conséquences de l'usage que nous aurons fait de notre liberté dans la mesure où nous aurons été responsables. Et maintenant, comment Dieu nous punira-t-il, s'il veut nous punir? Comment nous récompensera-t-il, s'il veut nous récompenser? Je ne sais, mais je vais avec confiance au-devant de l'avenir qui appartient au Dieu d'amour. La science peut légitimement, croyons-nous, affirmer ces dernières propositions. Aller plus loin, c'est s'exposer à tomber dans la rêverie, et d'ailleurs la foi et la vie chrétienne n'exigent pas davantage pour le temps et pour l'éternité. A. Algroz.

P. S. A ceux de nos lecteurs, lisant l'allemand, qui s'intéressent à ces questions énigmatiques, nous croyons devoir signaler deux autres publications du même auteur qui rentrent également dans le domaine de la psychologie et de l'eschatologie. En premier lieu : *Sommeil et mort, avec les états d'âme qui s'y rapportent*[1]. M. Splittgerber a réuni dans ce volume toute une série de faits tirés de diverses sources historiques, de la tradition orale ou de sa propre expérience, relatifs au rêve, à la puissance de pressentiment ou de divination, à l'exaltation et à la « transfiguration » de l'âme à l'approche de la mort. Le but de ces récits est de mettre en lumière la destination de l'homme à un monde supérieur ainsi que les influences diverses qui, de ce monde-là, s'exercent sur lui déjà pendant sa vie ici-bas. Le second opuscule, qui vient de paraître : *Traits de la vie intérieure*[2], sert en quelque

[1] *Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhängenden Seelenzuständen.* Eine psychologisch-apologetische Erörterung, etc. Halle, 1865-66.

[2] *Aus dem innern Leben.....* Ein Beitrag zur christlichen Mystik. Leipzig 1880.

sorte de supplément à l'ouvrage précédent. Ce sont des faits recueillis soit dans la vie de l'auteur lui-même, soit dans celle de ses alentours, rêves prophétiques, voix intérieures, apparitions réelles du Seigneur, d'anges, de défunts, phénomènes psychologiques divers aux approches de la mort, etc. Ce sont, comme l'indique le sous-titre, « des preuves d'expérience, démontrant les influences d'un monde supérieur sur la vie psychique de l'homme, des *contributions* à la mystique chrétienne. » Ajoutons, pour prévenir tout malentendu, que le mysticisme de ce théologien, dont M. Courvoisier a fait passer le principal ouvrage dans notre langue en traducteur aussi habile que fidèle, n'a rien de commun avec le spiritisme, qu'il repousse au contraire comme démonologique. (*Réd.*)

REVUES

Aux deux revues nouvelles dont nous avons annoncé l'apparition dans notre précédent numéro, il faut en ajouter une troisième : c'est la

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT
UND KIRCHLICHES LEBEN

qui paraît mensuellement à Leipzig, chez Dörffling et Franke, sous la direction de M. le professeur Luthardt[1]. Depuis que la *Zeitschrift* des professeurs Delitzsch et Guericke a cessé de paraître, l'Eglise luthérienne de langue allemande était privée d'un organe scientifique. La revue que voici vient réaliser l'espérance que formulait, il y a un peu plus d'un an, M. Delitzsch en annonçant que l'ancienne revue luthérienne allait cesser de paraître, à savoir que, grâce à la vitalité de l'Eglise et de la théologie luthérienne, le phénix ne tarderait pas à renaître de ses cendres. Il vient de renaître sous une forme un peu différente : titre nouveau, plus grand format, périodicité plus fréquente, et, si l'on peut en juger par le premier cahier, exclusion de la bibliographie critique, qui occupait une si large place dans la précédente revue. Le rédacteur du nouvel organe, avantageusement connu par son enseignement académique et par de nombreuses publications exégétiques, dogmatiques et apologétiques, M. Luthardt, se présente devant le public avec un nombreux cortège de collabora-

[1] La livraison de trois à trois feuilles et demie gr. in-8, prix : 8 marcs par an.

teurs. Nous en avons compté plus de cent quatre-vingts. Tous ceux qui, dans le camp du luthéranisme accentué, sont habiles à manier la plume semblent avoir tenu à honneur de lui offrir leur concours. Les pays ou provinces les plus fortement représentés sont la Saxe, la Bavière, le Hanovre, la Hesse, le Mecklembourg, la Poméranie. Parmi les facultés de théologie paraissent, comme de juste, au premier rang, celles de Leipzig, d'Erlangen, de Rostock et de Dorpat. Les pays scandinaves fournissent aussi leur contingent, ainsi que la *diaspora* luthérienne en pays de langue et de confession différentes. Ajoutons que dans la liste nous avons remarqué les noms de plusieurs laïques, juristes, naturalistes, etc. — Voici le sommaire de la première livraison : Avant-propos du rédacteur. — *F. Delitzsch :* Etudes critiques sur le Pentateuque. I. La loi sur la lèpre dans le Lévitique. — *Kahnis :* La preuve apologétique. — Réflexions sur la conscience. — *V. Schultze :* Tableaux historiques de l'antiquité chrétienne. I. Une journée à Rome en l'an 200. — *Kawerau :* Deux petites contributions à la biographie de Luther (lettres inédites de deux contemporains du réformateur). — *Knaake :* Les armoiries de Luther.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN
Première livraison (1880).

H. Cremer : L'idée de la satisfaction chez Anselme où a-t-elle ses racines ? (Dans le droit pénal germanique, qui a pour principe *aut satisfactio aut pœna,* tandis qu'au point de vue romain *satisfactio = pœna.*) — *G. Kawerau :* Les origines de la querelle sur l'antinomisme, en 1527. — *C.-F. Nösgen :* De l'origine du troisième évangile. — *K. Wieseler :* L'année de la mort de Polycarpe. — *Bulletin.* (La notion de la sainteté dans l'Ancien Testament, de W. Baudissin, par Riehm.)

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE
Première livraison (1880).

Aug. Baur : De l'avenir de la religion et du christianisme. Etudes apologétiques. — *R.-A. Lipsius :* Nouvelles études sur la chronologie des papes. II. Les plus anciens catalogues de papes. — *Karl Marti :* Les traces de la *Grundschrift* (du document dit fondamental) de l'Hexateuque dans les écrits des prophètes antérieurs à l'exil. I. — *Théod. Arndt :* Gœthe et l'Ancien Testament. — *C. Wittichen :* Le chiffre 153 dans Jean XXI, 11. — *R.-A. Lipsius :* Variété, à propos de Eph. V, 14.

Deuxième livraison.

J. Happel : L'herméneutique des phénomènes religieux dans la *Philosophie de la religion* de Otto Pfleiderer. — *Edm. Pfleiderer* : Eudémonisme et égoïsme. I. — *R.-A. Lipsius :* Nouvelles études sur la chronologie des papes. II. Les listes d'évêques dans Eusèbe. — *K. Marti :* Les traces de la *Grundschrift* de l'Hexateuque dans les livres des prophètes anté-exiliques. (*Fin*). — *Aug. Wünsche :* L'état après la mort d'après les conceptions des Apocryphes, du Talmud et des Pères de l'Eglise. I. — *Fréd. Bäthgen* : A propos de la variété à la fin la précédente livraison.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

Directeurs : MM. Bassermann et Ehlers.

IIe année, 1re livraison.

C. Wittichen : De l'enseignement religieux dans les classes supérieures des collèges (ou gymnases). — *G.-L. Schmidt*, à Eisenach : Prédicateurs du temps de la Réforme. II. Caspar Güthel. — *H. Bassermann :* De quelques travaux récents sur la théologie pratique (von Zezschwitz, Th. Harnack, van Oosterzee) et du but que cette science doit se proposer au point de vue d'une théologie historico-critique. — *R. Ehlers :* Discours prononcé à l'occasion du baptême d'une famille juive. — *H. Holzmann :* Explication pratique de la première épître aux Thessaloniciens (chap. I, 1-3.) — *Comptes rendus critiques.*

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

L'écriture et les inscriptions sémitiques, par Ph. Berger. Extrait de l'Encyclopédie des sciences religieuses. — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1880.

Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM, par M. Philippe Berger, sous-bibliothécaire de l'Institut. Extrait du *Journal asiatique*. — Paris, imprimerie nationale, 1880.

La réunion des Eglises, par Ignace de Dœllinger. Traduction de Mme Hyacinthe Loyson. — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1880.

Edward White. L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ. Ouvrage traduit de l'anglais sur la troisième édition, par Charles Byse. — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1880.

Spicilegium hymnorum et sequentiarum ecclesiæ latinæ collegit notulis illustravit C. O. V. — Lausannæ, MDCCCLXXX.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

UNE HYPOTHÈSE

SUR L'IDÉE MÈRE DU LIVRE DE JOB

PAR

M. DORET

Le premier des livres poétiques de l'Ancien Testament est une énigme. Chose curieuse! en mettant à part les Psaumes et les Proverbes, il faut reconnaître que le mystère et l'édification se sont donné rendez-vous dans les hagiographes. Ils sont certainement au nombre des livres le plus souvent lus de l'Ancien Testament, et ce sont ceux qu'il est le plus difficile d'expliquer. Le lecteur pieux, qui cherche à nourrir sa foi, y trouve en abondance des vérités salutaires, de grandes et lumineuses pensées, et c'est dès les premiers pas que le critique y rencontre des obscurités de toute espèce. Auteur, époque, sens de certains passages, tout donne lieu à discussion, tout, jusqu'à l'idée mère du livre. Les meilleures solutions restent hypothétiques et ne sont jamais complètement satisfaisantes. Ce n'est pas qu'il en manque, tout au contraire. Il en est en théologie comme en médecine. Trousseau fait entendre quelque part que lorsque la science offre une foule de remèdes contre une maladie, c'est qu'elle n'a pas encore trouvé le bon. De même ici, tant d'explications ne prouvent qu'une chose, l'absence d'une solution suffisamment juste pour s'imposer en éclipsant les autres. Ce qui est vrai de l'Ecclésiaste, du Cantique des cantiques, l'est aussi, et tout particulièrement, de Job. Job est une énigme et

les nombreuses explications proposées montrent que la vraie n'est pas encore venue.

Je ne prétends pas avoir découvert le mot du sphinx. Seulement, trouvant le protocole ouvert, je me permets d'exprimer modestement mon sentiment.

N'a-t-on peut-être pas trop cherché dans une direction unique? Les critiques de Job ont fait comme les ascensionnistes qui posent le pied au même endroit et marchent attachés à la même corde. C'est peut-être pour n'avoir pas essayé d'autre chemin, pour n'avoir pas abordé la montagne par d'autres côtés, qu'on n'est pas parvenu au sommet?

La route que nous indiquons y conduit-elle sûrement? Est-elle la seule qui y conduise?.... En tout cas, notre étude aura pour résultat de montrer qu'on peut sortir de l'ornière traditionnelle sans aboutir à une explication moins bonne, « critiquement » parlant.

Nous ne faisons pas une étude complète du livre de Job, passant en revue les questions d'auteur, de temps, d'authenticité. Ces questions n'ont, du reste, qu'un intérêt secondaire, et se résolvent presque toutes par la question principale, celle qui porte sur le sens même de l'ouvrage.

Je ferai seulement deux observations préalables :

1re. La première touche à l'authenticité contestée de certains morceaux : prologue, discours d'Elihu, discours de Jéhovah, épilogue. Il me paraît certain que les preuves de non-authenticité tirées de l'étude interne de ces fragments n'ont pas de valeur décisive. La grande raison pour laquelle certains critiques tiennent tels ou tels passages pour suspects, c'est qu'ils ne cadrent pas avec leur théorie sur l'ouvrage entier. Ils compromettent leur hypothèse. Plutôt que de renoncer à son point de vue, on supprime l'obstacle qu'il rencontre en supprimant le passage. On fait pour cela ressortir des nuances de style et d'idées, on accentue, on exagère ces différences, et on conclut à la non-intégrité du texte. — Nous ne saurions accepter ce procédé ni ses conséquences. Toute solution qui supprime un des termes du problème est suspecte, et, par peu que ce terme ait une place importante dans l'ensemble, elle est fausse. La

question est précisément ici de trouver l'idée mère qui embrasse tout et dans laquelle chaque détail prend sa place, toute sa place et rien que sa place.

2e observation. M. Godet dit que la critique sans exégèse risque de faire fausse route. Cette affirmation me paraît juste et me conduit à un aveu. Il serait naturel, quand on cherche la pensée centrale d'un livre, de commencer par faire de ce livre une traduction originale, fondée sur une exégèse personnelle. C'est malheureusement ce que je ne peux pas faire. Je m'en rapporte à de plus savants, et autant qu'on peut et qu'on ose le dire, je m'en console. Si, en effet, la critique sans exégèse a ses dangers, l'exégèse avec la critique n'en a-t-elle point ? Sans sortir du livre de Job, ne pourrait-on pas montrer par plus d'un exemple combien le point de vue du critique réagit sur les appréciations de l'exégète ? Pour qu'il en soit autrement, il faut un désintéressement absolu et une science exégétique si complète et si sûre d'elle-même, si souveraine, qu'elle puisse au besoin forcer la main à la critique.

D'autre part, il est évident que si une ou même deux traductions savantes, faites d'une manière absolument indépendante du point de vue critique d'un troisième auteur, viennent à coïncider avec ce point de vue, cette coïncidence ne sera pas pour lui une des présomptions les moins favorables. Tel est le cas pour l'hypothèse que j'expose ici, vis-à-vis des traductions de Perret-Gentil et de MM. les professeurs Reuss et Segond.

Maintenant passons en revue les principales interprétations du livre de Job, voyons en quoi elles pèchent, pourquoi nous ne pouvons les admettre, et par quoi nous les remplaçons.

Nous ne nous arrêtons pas, en effet, à faire une analyse du livre. Rappelons seulement, pour mémoire et pour indiquer la place et l'étendue occupées par les différents morceaux, que le *prologue* comprend les chap. I et II, soit 2 chap.; la *conversation de Job et ses trois amis*, du chap. III au chap. XXXI, soit 29 chap.; le *discours d'Elihu*, introduit par une observation de l'auteur, de XXXII à XXXVII, soit 6 chap.; les *deux discours de Jéhovah*, séparés par une parole de Job, de XXXVIII à XLI,

soit 4 chap.; l'*épilogue*, précédé par la réponse de Job, XLII, soit 1 chap.

I

Indiquons plutôt pour mémoire deux théories, qui ne me paraissent pas supporter l'examen.

Bruno Bauer (1840), et après lui *Seinecke* (der Grdgdke des B. Hiob, 1863), voient dans le livre de Job un appel à la patience et à la confiance en Dieu, adressé à ses compatriotes par un prophète exilé avec eux. L'ouvrage serait donc essentiellement national et symbolique. Le patriarche ne serait pas autre chose que la représentation du peuple d'Israël, ses souffrances seraient l'image de l'exil et de la captivité. Comme Zöckler le fait remarquer, rien ne trahit dans l'ouvrage ce caractère symbolique, on ne peut l'y voir que par une supposition toute gratuite. Peut-on d'ailleurs comparer les souffrances méritées du peuple juif aux épreuves du juste Job, et pourquoi l'auteur, pour figurer sa nation, va-t-il prendre un héros en dehors de ses limites ?

Nous n'acceptons pas davantage l'hypothèse de *Michaëlis*, d'après laquelle l'auteur de Job aurait voulu établir la nécessité des rétributions éternelles en faisant sentir les imperfections des rétributions terrestres. — On cherche vainement les preuves à l'appui de cette opinion. Elles se réduisent à un seul passage (trad. Segond) :

Je sais que mon vengeur est vivant
Et qu'il se lèvera le dernier sur la terre.
Quand ma peau sera détruite, il se lèvera ;
Quand je n'aurai plus de chair, je verrai Dieu.
Je le verrai et il me sera favorable ;
Mes yeux le verront, et non ceux d'un autre.
Mon âme languit d'attente au dedans de moi. (XIX, 25 et suiv.)

Or ce passage peut être traduit différemment. Il n'indique pas nécessairement l'attente d'une vie à venir et ne se présente pas comme conclusion des discours de Job, au chap. XXXI, par exemple, mais comme un détail au milieu de la discussion. Ni sa place ni sa teneur ne justifient l'importance qu'on lui

donne. Comment, du reste, expliquer l'épilogue en se plaçant à ce point de vue? Il faut le supprimer ou bien admettre que l'auteur oublie sa thèse au dernier moment [1].

Si nous laissons de côté ces hypothèses excentriques, nous en trouvons une série d'autres qui partent toutes du même point et ne diffèrent entre elles que par des développements plus ou moins complets.

« Demandez à un lecteur de Job de quoi traite ce livre, il répondra sans hésiter : du problème de la souffrance du juste, » ainsi parle M. Godet, ainsi pensent la plupart des commentateurs. Tous sont d'accord sur la question qui est posée ; ils divergent sur la réponse qui y est faite. Les divergences sont fort sensibles, mais comme ces solutions, quelque différentes qu'elles soient les unes des autres, vont dans un même sens, nous pourrons les ranger dans l'ordre suivant, en allant de la plus simple à la plus compliquée.

a) Pour quelques-uns, *Renan*, *Hirzel*, *Umbreit*, la solution serait toute négative. L'auteur n'aurait d'autre but que de battre en brèche la théorie mosaïque des rétributions temporelles. Pour cela il fait voir un juste qui souffre, il rappelle que le cas n'est pas rare et montre combien les applications que les amis de Job font de la loi mosaïque sont fausses et révoltantes. Nous verrons plus tard en quelle mesure il s'agit des rétributions temporelles; en tout cas, cette solution est trop étroite. Que fait-elle du prologue? Pourquoi l'accusation de Satan? Que signifie le discours d'Elihu ; ne propose-t-il aucune réponse positive? Et le discours de Jéhovah, n'a-t-il d'autre but que de nier la valeur des principes mosaïques? Enfin, comment expliquer l'épilogue qui revient à la thèse combattue? Cette opinion, en

[1] Traduction de M. Reuss :

Mais je sais que mon défenseur vit,
Et qu'à la fin il se lèvera sur ma poussière :
Dépouillé de ma peau qui tombe en lambeaux,
Privé de ma chair, — je vois Dieu,
Oui, je le vois, prenant mon parti,
Mes yeux le voient et non en ennemi.....
Mon cœur se consume de désir dans mon sein.

Philosophie religieuse et morale des Hébreux, pag. 76.

somme, se justifie quand on ne veut voir que ce qu'on pourrait appeler le corps de l'ouvrage, c'est-à-dire les discours de Job et de ses amis, le morceau le plus important par son étendue; elle cloche dès qu'on jette un regard sur l'ensemble. D'ailleurs, comprendrait-on un auteur hébreu abordant ce grave problème, prouvant que la réponse donnée par la loi de Moïse est fausse, et en demeurant là? Passe pour des critiques du XIXe siècle, de se contenter de négations, mais n'est-ce pas un singulier anachronisme que de prêter à un philosophe juif des goûts tout modernes et si peu conformes aux besoins de l'esprit humain?

Aussi, à cet élément négatif, les autres commentateurs en ajoutent un positif sur lequel les opinions varient encore.

b) Selon *Hengstenberg*, *Schœrer*, *Augusti*, le poète hébreu a voulu nous tracer le tableau d'un juste souffrant avec une patience inébranlable, telle que pouvait la produire l'économie mosaïque, et cela par opposition à ce qu'on aurait pu trouver dans le paganisme contemporain. — On objecte que l'exemple de Job est pris dans l'économie patriarcale et non dans l'économie mosaïque, que si Job finit par la patience, il y arrive par le chemin du doute, des combats et des faiblesses, et que, par conséquent, le tableau est moins idéal et moins à l'honneur des institutions hébraïques que les critiques ne le prétendent.

c) Ici nous rencontrons la théorie soutenue par *Stuhlmann*, *Bertholdt*, *Eichhorn*, *von Cœlln*, *Knobel*, *Vatke*, *de Wette*, *Steudel* (représentant les opinions de Œhler), *Hupfeld*, *M. Reuss*. Ces messieurs retranchent de la précédente opinion les éléments de comparaison et insistent sur le côté philosophique et religieux du poème. Le poète hébreu, frappé du désaccord qui règne entre le principe des rétributions temporelles et ses applications aux individus, pose en principe que l'homme ne peut comprendre les pensées divines et que son devoir est de se soumettre sans murmurer, dans le sentiment de sa propre petitesse et de la sagesse de Dieu.

Il prend donc ou imagine un homme réputé pour sa piété, il fait fondre sur lui les plus grands malheurs, et le montre se débattant contre les principes courants des rétributions temporelles, pour arriver, à travers les soubresauts de la douleur et

par la contemplation de la puissance divine, à la résignation complète.

C'est l'explication ordinaire, traditionnelle, du livre de Job. Néanmoins, et malgré le respect que nous inspirent les noms de ses partisans, nous ne pouvons nous y ranger.

Cette explication qui paraît si simple et si nette n'a pourtant pas satisfait tous les critiques, nous allons le voir tout à l'heure, et pour de bonnes raisons.

On peut se demander d'abord si elle justifie le prologue. Pourquoi l'accusation de Satan lancée contre Job ? Cette scène céleste est pure décoration poétique. Puis, si elle justifie suffisamment l'épilogue. L'auteur prêche la résignation. Pourquoi ne nous montre-t-il pas cette résignation se prolongeant, toujours durable et pure, sous un malheur également prolongé ? Pourquoi, dès que Job a prononcé une parole de soumission, recouvre-t-il au double les biens perdus ? Le poète n'ébranle-t-il pas quelque peu sa morale ? La beauté de la résignation n'y perd-elle rien ? M. Reuss le sent si bien qu'il en appelle à la « justice poétique » pour expliquer la fin du poème. En tout cas, il reste là quelque chose de discutable.

Et voici qui est beaucoup plus grave : au chap. XLII, quand Job s'est repenti, l'Eternel dit à Eliphas : *Je suis irrité contre toi et contre tes deux amis, de ce que vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité, comme mon serviteur Job... ce n'est que par égard pour lui que je ne tiendrai pas compte de votre folie; car vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité comme l'a fait mon serviteur Job...* (Traduction Reuss.) Pourquoi l'Eternel s'irrite-t-il contre les amis de Job ? Où est leur folie ? Quand ont-ils parlé de Dieu sans vérité ? Ils ont sans cesse proclamé sa justice. Ils ont appliqué les règles de la morale courante. Ils ont besoin de lumière, mais ne méritent aucun châtiment. D'ailleurs en quoi leur manière de parler diffère-t-elle de celle de Job ? Si quelqu'un a murmuré, c'est lui et non pas eux. Les reproches de l'Eternel ne s'expliquent pas avec cette théorie. — Mais surtout ce qui en fait la faiblesse, c'est la manière dont on la fait sortir du texte. Il faut, pour la concevoir, ne considérer que le prologue, les discours de Job et de ses amis, les discours de l'E-

ternel et l'épilogue. Et le reste ? On le regarde comme adjonction postérieure. Les discours d'Elihu seraient l'œuvre d'un auteur qui a voulu compléter le poème. Peu satisfait de la réponse que son devancier avait donnée à la question de la souffrance du juste, il a voulu montrer que la souffrance est souvent pour l'homme une épreuve qui doit le conduire à des expériences salutaires. Du reste, les raisons exégétiques manquent pour appuyer cette explication. Que le style d'Elihu soit au-dessous de celui de Jéhovah, rien d'étonnant ; cela se justifie parfaitement. Par contre, on avoue que cet interpolateur a été maladroit. Il faudrait dire très maladroit : singulière idée, en effet, que de venir greffer cette explication de la souffrance sur une autre et, pour un poète qui a senti les beautés des discours de Jéhovah, que de venir les imiter faiblement et placer son pastiche côte à côte avec l'original.

On peut aller très loin avec ce procédé. M. Vernes en donne l'exemple et la preuve. (*Encyclop. des sc. relig.*, Lichtenberger, tom. VII, art. Job.) Tout ce qui ne cadre pas avec le sens du noyau du poème supposé primitif, du chap. III à XXXI, est considéré comme interpolé. C'est le cas du passage sur le « rédempteur », XIX, 25-29 ; de XXVII, 7-23 ; du chap. XXVIII sur la « sagesse », des discours d'Elihu, de XL et XLI dans les discours de Jéhovah, qui eux-mêmes sont quelque peu sujets à caution, de la colère de l'Eternel, XLII, 7-17. Le poème s'émiette ainsi, il se réduit à une foule de retouches faites sur un apologue composé des chap. I, II, c'est-à-dire du prologue, et de l'épilogue, XLII, 7-17, apologue que, du reste, nous n'avons pas tout entier. A quelque distance qu'on aille, le procédé est mauvais, et une interprétation qui ne brisera pas le texte, qui l'embrassera tout entier, sera, au moins en cela, supérieure à celle qui nécessite ces dislocations.

On en a donc cherché une nouvelle et l'on en a trouvé deux.

La première soutenue par MM. *Zœckler* et *Hahn* (Bibelwerk, Lange) et M. *Sandoz*, la deuxième par M. *Godet*.

d) L'intention de l'auteur, du philosophe hébreu serait, d'après la première, de montrer que parmi les souffrances il en est qui ne rentrent pas dans la catégorie des châtiments, mais dans celle

des *épreuves*. Elles servent au développement de la foi et de la justice, ce sont des moyens de purification. — Il est parfaitement vrai que cette pensée est renfermée dans le poème. Elle ressort directement des discours d'Elihu. Mais faire de cette idée l'idée mère du livre, c'est adopter un point de vue restreint et qui laisse en dehors une grande partie de l'ouvrage. Avec cette théorie, que signifient le prologue et l'accusation catégorique lancée par Satan contre la piété de Job ? Ornements inutiles. Que faire des discours de Job et de ses amis? Ils serviraient, dit-on, à prouver la thèse en contredisant les opinions courantes et absolues sur la souffrance punition. Est-il sûr qu'ils les contredisent ? Et quand ils les contrediraient, il serait singulier, bien que cela ne soit pas impossible, de voir vingt-neuf chapitres consacrés à la preuve indirecte et six à la preuve directe.

A quoi servent les discours de Jéhovah? Pourquoi leur ton ? Pourquoi cette sévérité envers Job ? Pourquoi ce tableau de la grandeur divine ? Hors-d'œuvres poétiques ? Dira-t-on qu'ils concourent indirectement à prouver la thèse de l'efficacité de l'épreuve? Qu'en effet nous voyons Job, après ces discours, résigné, confiant. Nous remarquerons que si la foi de Job est forte à ce moment, ce n'est pas tant à cause de la souffrance qu'à cause de la rencontre qu'il vient de faire de Jéhovah. Il vient de contempler sa grandeur, sa sagesse, sa puissance, il se résigne. Qu'on nous dise que la souffrance conduit au recueillement, le recueillement à l'adoration et l'adoration à la patience, soit; mais ce n'est pas la thèse de tout à l'heure, et, voulût-on la substituer à l'autre, on ne peut pas établir que telle ait été la pensée de l'auteur hébreu. L'apparition de l'Eternel ne peut être assimilée à la rencontre de Dieu et au tête-à-tête du recueillement.

Enfin pourquoi l'épilogue ? Tout est fait, tout est dit après le discours d'Elihu, mettons après celui de Jéhovâh. Voilà Job résigné; le pas à faire est accompli ; l'épreuve a porté son fruit. Que vient faire cette récompense qui rétablit le patriarche dans un état supérieur au premier ?

Cette hypothèse a le tort de n'embrasser qu'une partie du

livre et de n'en pas justifier les détails. Aussi n'a-t-elle pas satisfait M. *Godet* qui, en y ajoutant un élément nouveau, l'a complètement transformée.

e) Il est des souffrances qui n'appartiennent ni à la catégorie des châtiments, ni à celle des épreuves, il en est que Dieu inflige à l'homme en vue de Dieu lui-même, et pour son propre honneur. « Il est alors donné à l'homme de jouer un noble rôle dans l'univers, celui de venger l'honneur de son Créateur outragé et de faire éclater sa gloire jusque dans les sphères supérieures à celle de l'humanité. » C'est la souffrance témoignage, hommage de l'homme à Dieu.

Voilà, pense M. Godet, ce que le philosophe hébreu veut établir par l'exemple de Job, montrant ainsi la conciliation entre la sagesse divine et ce fait étonnant d'un juste malheureux.

Le poème décrit deux scènes, une céleste, l'autre terrestre, celle-ci n'étant que la conséquence de la première.

Satan, en critiquant dans le conseil des enfants de Dieu la piété de Job, en la représentant comme intéressée, a lancé contre Dieu lui-même une très grave accusation. Il a attaqué son honneur, qui consiste à être aimé pour lui-même. Dieu, sans protester du reste directement, accepte immédiatement cette sorte de défi et livre Job à Satan, persuadé que l'expérience tournera à la confusion de l'accusateur. Ici s'arrête brusquement la scène céleste et commence celle de ce monde. Job, le juste, est frappé par la maladie et le deuil. Il ne renie pourtant pas l'Eternel. Trois amis viennent le voir et la conversation s'engage sur la cause de la souffrance. Les amis soutiennent fort rudement la théorie des rétributions temporelles; Job la repousse; il se révolte contre elle et en même temps contre l'ignorance où il est du but de la douleur; il s'attend à recevoir de Dieu une révélation sur ce sujet. Elihu répond en montrant dans l'épreuve un moyen de purification et en appelant Job à la soumission inconditionnelle en face des questions insolubles. L'Eternel confirme cette conclusion. Job l'accepte et, champion fidèle, il reçoit de Dieu la récompense de sa fermeté. Dieu le rétablit dans son bien-être d'autrefois et fait

surabonder sur lui les marques de son amour, comme pour le dédommager des angoisses qu'il a subies, afin de manifester la gloire de Dieu dans les enfers et dans les cieux.

M. Godet part de là pour montrer la valeur prophétique du poème : la souffrance de Job est la préfiguration de celle du Juste par excellence; et en même temps, il fait ressortir la profondeur et l'éclat de sa pensée fondamentale : « Où trouver une plus haute conception, une plus sainte sagesse? Notre siècle lui-même eût-il mieux fait? »

Je n'hésite pas à reconnaître aussi la beauté de cette hypothèse, surtout quand elle est exposée par M. Godet avec cette couleur poétique et édifiante qui donne à ses écrits un si brillant et si bienfaisant éclat. Elle fait du livre de Job une œuvre sublime, le plus beau fleuron de la couronne de l'Ancien Testament. Au premier moment on est comme ébloui, et l'on a quelque peine à redescendre de ces hauteurs sur la route poudreuse de la critique. Il le faut pourtant.

Eh bien, d'en bas, c'est-à-dire du point de vue de l'étude désintéressée, cette hypothèse paraît décidément trop belle. Avec elle, nous ne sommes plus dans l'Ancien Testament, nous sommes dans le Nouveau. Il se trouverait que le siècle de Salomon et celui des apôtres ont eu la même conception de la souffrance humaine. Job, Jean et Paul sont d'accord. Le disciple de Jésus-Christ n'en sait pas plus sur ce point fondamental que le juif de l'ancienne alliance. Est-ce possible? Et, sans aller plus loin, ne peut-on pas conclure qu'il y a erreur?

Si du moins cette idée se retrouvait ailleurs dans l'Ancien Testament! Mais nous ne voyons nulle part un juste frappé par Dieu, afin qu'il rende témoignage de sa fidélité absolue, et qu'il glorifie l'Eternel devant les esprits supérieurs. M. Godet n'avance qu'un parallèle : le Ps. VIII.

> De la bouche des petits enfants
> Et de ceux qui sont à la mamelle
> Tu as fondé ta force à cause de tes *adversaires*,
> Et pour *faire taire l'ennemi et le vindicatif*.

« L'ennemi et le vindicatif, » ce serait Satan. Est-ce sûr? Rien ne le prouve. En tout cas l'analogie est bien lointaine, si toute-

fois elle existe, si l'on peut comparer le témoignage rendu par l'enfant au témoignage rendu par l'homme qui souffre. On ne trouve rien de comparable dans les autres psaumes. Tout au plus pourrait-on rappeler ici le chap. LIII d'Esaïe, et encore il faut reconnaître que la différence des points de vue est très considérable. Dans Job le juste est affligé directement par Dieu et pour servir de témoin devant les esprits supérieurs, dans Esaïe il est persécuté par les hommes et c'est devant eux qu'il manifeste sa fidélité. Il faut conclure, en somme, que Job, compris comme le fait M. Godet, serait un ἅπαξ dans l'Ancien Testament et un ἅπαξ bien extraordinaire.

Mais il y a plus, et, outre ces observations, qui constituent des présomptions défavorables, voici cinq raisons qui ne nous permettent pas d'accepter ce point de vue.

1° *Le seul passage sur lequel M. Godet croit pouvoir le fonder ne le justifie pas, au contraire.* M. Godet part du prologue. C'est là, dit-il, c'est dans cette scène préparatoire, cette sorte d'exorde du livre entier, qu'on trouvera la question à débattre. Citons donc la partie du prologue qui peut nous renseigner sur ce point :

Or les fils de Dieu vinrent un jour se présenter devant l'Eternel et Satan vint aussi au milieu d'eux. L'Eternel dit à Satan : D'où viens-tu ? Et Satan répondit à l'Eternel : De parcourir la terre et de m'y promener. L'Eternel dit à Satan : As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a personne comme lui sur la terre ; c'est un homme intègre et droit, craignant Dieu, et se détournant du mal. Et Satan répondit à l'Eternel : Est-ce d'une manière désintéressée que Job craint Dieu? Ne l'as-tu pas protégé, lui, sa maison, et tout ce qui est à lui ? Tu as béni l'œuvre de ses mains, et ses troupeaux couvrent le pays. Mais étends ta main, touche à ce qui lui appartient, et je suis sûr qu'il te maudit en face. L'Eternel dit à Satan : Voici, tout ce qui lui appartient, je te le livre, seulement ne porte pas la main sur lui...

Job résiste aux épreuves.

...En tout cela Job ne pécha point et n'attribua rien d'injuste à Dieu. Or, les fils de Dieu vinrent un jour se présenter devant l'Eternel, et Satan vint aussi au milieu d'eux se présenter devant l'Eternel. L'Eternel dit à Satan : D'où viens-tu ? Satan répondit : De parcourir la terre et de m'y promener. L'Eternel dit à Satan : As-tu remarqué mon serviteur Job? Il n'y a personne comme lui sur la terre ; c'est un homme intègre

et droit, craignant Dieu, et se détournant du mal. Il demeure ferme dans son intégrité, et tu m'excites à le perdre sans motif. Et Satan répondit à l'Eternel : Peau pour peau ! tout ce que possède un homme, il le donne pour sa vie. Mais étends ta main, touche à ses os et à sa chair, et je suis sûr qu'il te maudira en face. L'Eternel dit à Satan : Voici, je te le livre : seulement, épargne sa vie.

Il s'agit ici d'une accusation lancée contre la piété si remarquable en apparence de Job, c'est le fait qui ressort à la première lecture. Satan a surpris ou croit avoir surpris dans la fidélité du patriarche autre chose qu'un dévouement désintéressé. M. Godet va plus loin. Pour lui, il s'agit moins de Job que de Dieu lui-même. C'est à l'Eternel que Satan en veut ; c'est lui qu'il attaque en parlant de Job. C'est un défi qu'il lui porte. — Eh bien, cette interprétation déborde évidemment le texte, elle dépasse le sens des mots. Le passage pris à la lettre ne la justifie pas. — Un défi ne s'accepte pas ordinairement sans quelque hésitation, au moins sans quelque discussion préalable. Si l'auteur avait songé à en voir un dans les paroles de Satan, il ne leur eût pas ménagé de la part de l'Eternel une réponse aussi immédiate et je dirais presque aussi courtoise : « Voici tout ce qui lui appartient, je te le livre. Seulement, ne porte pas la main sur lui. » Vraiment on ne saurait être plus chevaleresque... et plus loin du Dieu de l'Ancien Testament.

En effet, qu'on y songe un instant. Ce Satan tel que nous le montre M. Godet et bel est bien l'esprit du mal, l'adversaire de Dieu, son ennemi déclaré. Sans doute, nous ne sommes pas dans le dualisme persan, puisque cet être mauvais demeure encore sous la dépendance de Dieu, mais nous avons bien affaire au prince des ténèbres, qui se réjouit des défaites de la piété et met son bonheur à ternir la gloire de Dieu. Eh bien, c'est ce personnage, que l'auteur hébreu ferait figurer parmi les fils de Dieu, dans l'assemblée céleste, c'est lui qui s'approcherait du Dieu de sainteté, qui lui adresserait la parole, bien plus, qui le défierait, et c'est devant lui que l'Eternel défendrait son honneur ! M. Godet nous dit que Dieu ne songe pas un instant à justifier sa sagesse devant Job et ses amis, c'est-à-dire devant ses enfants, et il condescendrait à discuter avec l'esprit du mal ! Et, qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ici

d'une figure de rhétorique, d'une image poétique; c'est une réalité : l'homme de Dieu est attaqué par Satan et Dieu se défend. Cette idée entra-t-elle jamais dans un cerveau hébreu? N'eût-elle pas passé pour un blasphème, et le livre qui l'eût exprimée aurait-il jamais figuré à côté des Psaumes, de la loi de Moïse et des discours des prophètes? — Nous pensons donc que le prologue, pas plus dans ses termes que dans son esprit, ne justifie l'idée de M. Godet. Or, comme elle repose uniquement sur le prologue, qu'il n'est dans le reste du livre pas un discours, pas un passage qui l'appuie, nous la considérons comme étant sans fondements critiques.

2° *Peut-on dire que, dans cette joute entre Satan et Dieu, celui-ci ait réellement l'avantage, et que son honneur sorte sain et sauf de la lutte?* — Je ne le crois pas; l'épreuve est peu décisive en somme. Job est un faible champion. Ce n'est pas seulement contre l'incompréhensibilité des décrets divins qu'il se répand en paroles amères, c'est bel et bien contre la souffrance elle-même, et depuis son premier mot : « Périsse le jour... » jusqu'au dernier, il ne manque pas de paroles de révolte et de découragement. La victoire n'est guère assurée et Satan peut bien concevoir quelque espérance. Il faut même que Dieu intervienne en personne, et ce n'est qu'à cette intervention qu'il doit le triomphe. — D'ailleurs, à quoi se réduit ce triomphe même? Après le premier discours de Jéhovah, Job s'est écrié :

> Voici je suis trop peu de chose, que te répliquerais-je?
> Je mets la main sur la bouche;

et après le second :

> Je reconnais que tu peux tout.
> J'ai parlé sans les comprendre
> De merveilles qui me dépassent et que je ne conçois pas.
> Mon oreille avait entendu parler de toi,
> Mais maintenant mon œil t'a vu.
> C'est pourquoi je me rétracte [1] et je me repens
> Sur la poussière et sur la cendre.

C'est-à-dire que Job reconnaît la sagesse insondable de l'Eternel et, sans comprendre le but de l'épreuve, se jette dans

[1] M. Godet : « je me rétracte. » M. Segond : « je me condamne. »

ses bras; c'est du moins ainsi que l'interprète M. Godet. Mais où est cet amour qui « lui fait embrasser sa croix avec tout ce qu'elle a de mystérieux? » La résignation de Job, si résignation il y a (ce qui n'est pas prouvé), est bien calme et ressemble bien peu à ces élans que M. Godet lui suppose.

En tout cas, cette victoire est chèrement acquise : trente chapitres de luttes et de murmures, pour quelques versets d'une résignation discutable, c'est peu concluant. Satan a lieu d'être satisfait, et certes Job ne mérite pas les biens par lesquels l'Eternel va reconnaître son « admirable » fidélité.

3° Ceci nous conduit à une troisième observation :

Au fait, les neuf dixièmes du livre sont inutiles, leur présence ne s'explique pas. — Quand, après un premier défi, l'Eternel a livré Job à Satan et que Job est demeuré pieux ; quand plus tard une seconde épreuve a donné le même résultat; quand, au conseil de sa femme, Job a répondu : « Nous recevons de Dieu les biens, pourquoi ne recevrions-nous pas aussi les maux, » tout est dit, la preuve est faite, Dieu est justifié et Satan confondu. Pourquoi alors cette longue discussion entre Job et ses amis, pourquoi ces discours d'Elihu et de l'Eternel, et pourquoi cette épreuve nouvelle, ou plutôt cette queue de la dernière épreuve, qui ne tourne qu'à demi au triomphe de la sainte cause? Tout cela est inutile, embarrassant et dangereux même.

M. Godet sent bien qu'il y a là un vice dans sa théorie : « Ces discours, dit-il, ont pour but d'écarter les fausses interprétations sur le rôle de la souffrance. » Il reconnaît cependant que l'interprétation d'Elihu est fort bonne, c'est même à elle que Job doit s'en tenir, comme nous allons le voir, il ne peut pas la dépasser; c'est elle que confirme l'Eternel dans son discours : croire, se confier sans comprendre; et il reconnaît également que les trois amis n'ont tort que dans la manière absolue dont ils l'appliquent aux idées mosaïques. Alors que reste-t-il à écarter? Quelques explications fausses d'un principe juste; voilà tout. En quoi donc ces trente-cinq chapitres concourent-ils à établir la thèse proposée? Directement en rien, indirectement en bien peu de chose.

4° *Non seulement en se plaçant à ce point de vue il y a dans le poème des choses de trop, mais il en manque d'essentielles.* — Admettons que l'épilogue soit, comme l'entend M. Godet, l'exposé des bénédictions dont l'Eternel comble son enfant fidèle, et qu'il n'y ait là rien qui rappelle les rétributions temporelles, ce qui manque, c'est une scène faisant pendant à celle du prologue, et dans laquelle Satan, devant les puissances célestes, serait réduit au silence et confondu. Voilà quelle était la conclusion logique, naturelle du poème, si son point de départ était le défi supposé.

5° *Enfin, cette conception fait jouer à Dieu et à Job un rôle singulier.* — Nous avons parlé des relations de Dieu avec Satan, celles qu'il soutient avec Job ne sont pas moins curieuses; elles sont directement contradictoires avec le caractère que M. Godet doit lui prêter. Le Dieu de l'auteur de Job est un Dieu d'amour (voir pag. 276), « le rétablissement de Job ne repose point sur une notion servile de l'œuvre méritoire, mais sur celle du prix que l'amour a pour l'amour. » Eh bien, peut-on le croire ? Ce Dieu d'amour, appelé par son enfant, se présente à lui, et rien dans sa parole ne trahit son sentiment. Les deux discours de Jéhovah sont l'exposition sublime des œuvres de sa sagesse, mais aussi une exposition écrasante par la forme de l'accumulation et des interrogatious répétées. La note sévère se soutient d'un bout à l'autre. Ce Père est incompréhensible. Quoi ! Job l'a supplié de dévoiler une nouvelle conception de la souffrance; c'est son ignorance qui le tourmente, il étouffe dans les théories connues, et Jéhovah, son Père, lui parle sans laisser échapper un mot, sans lui révéler la moindre des choses sur la vérité salutaire ! « Souffre, semble-t-il lui dire, j'ai pardevers moi le secret dont la connaissance te soulagerait, mais je ne te le livre pas ; tiens-t'en à la résignation pure et simple. »

Et pourquoi ? M. Godet nous l'explique : « Dieu ne doit pas révéler à Job le but de l'épreuve, ce serait manquer en quelque sorte aux conditions du pari fait entre lui et Satan. » En quoi ? comment ? Job, champion conscient, ne vaudrait-il pas Job défenseur inconscient ? « Il doit triompher par la foi et non par la vue. » Ce n'est pas par la foi qu'il triompherait s'il

savait qu'il rend témoignage à Dieu! En tout cas, singulière conception d'un Dieu d'amour, qui sacrifie à des obligations imaginaires envers le prince du mal l'affection qu'il porte à ses enfants et les consolations qu'ils attendent de lui!

Et à Job, quelle position lui est-il faite? La plus étrange possible. Le problème de la souffrance le tourmente, il le discute avec ses amis, avec Elihu et avec l'Eternel; vous pensez qu'il va toucher à la vérité, qu'il va comprendre. Nullement. La leçon n'est pas pour lui, elle passe par-dessus sa tête, elle n'est que pour le lecteur. Il ne connaît rien de cette conception sublime et des rapports spirituels qu'elle établit entre l'homme et Dieu. Il en est encore à l'idée juive de la foi inconditionnelle, et, quand il recevra à nouveau ses biens perdus, comme il ne sait pas, lui, que cette restauration est la compensation aux souffrances subies pour l'honneur de Dieu, il risque bien d'y voir simplement la confirmation des théories mosaïques des rétributions temporelles et de faire, poussé par Dieu et par son ignorance, un pas sensible en arrière.

Nous nous heurtons donc à des contradictions. Le critique, emporté par son imagination aussi riche qu'élevée, a perdu de vue les humbles détails, les réalités du document à expliquer. Du premier coup d'aile il est monté trop haut pour les voir, il n'a plus distingué les frontières des deux alliances et il nous a donné une fort belle théorie de la souffrance, mais pas l'idée mère du livre de Job.

II

Comment s'orienter pour trouver le véritable sujet de ce livre? Dans quel domaine peut-on le chercher avec espérance de le découvrir?

Est-ce bien le problème de la souffrance du juste qui préoccupe l'auteur hébreu? Avons-nous bien un ouvrage de théodicée? S'agit-il réellement de justifier la sagesse et la justice divines? Faut-il chercher sur ce terrain-là? Nous ne le pensons pas.

1° *Il faut convenir que si telle avait été sa pensée, l'auteur aurait singulièrement mal exposé et soutenu sa thèse* pour que,

aujourd'hui, sans parti pris, il soit possible d'interpréter son livre de cent manières différentes et d'y découvrir depuis le scepticisme jusqu'à la foi la plus franche, depuis la résignation du fatalisme jusqu'à celle de l'amour.

Quelle confusion! Pour la justifier, alléguerait-on le genre de la poésie hébraïque, et l'exemple du Cantique des cantiques et de l'Ecclésiaste? — Nous reconnaîtrons volontiers qu'il ne faut pas demander à un poète oriental, même alors qu'il fait le philosophe, la netteté du discours d'un académicien, mais au moins on peut attendre de lui que s'il a une idée une, précise et d'une haute importance, il la fera ressortir assez clairement au milieu des ornements, des répétitions et des amplifications oratoires, pour qu'on ne puisse s'y méprendre. Nous ferons remarquer que la différence est grande entre le Cantique et Job : le premier est essentiellement poétique, le second essentiellement philosophique; on a le droit de demander à celui-ci ce qu'on ne peut espérer de celui-là. Nous sommes en face d'un penseur profond et d'un écrivain supérieur, qui manie avec une égale et rare habileté les idées et la langue, et ce génie si bien doué ne parvient pas à exprimer clairement sa pensée! Les faits étant là, le talent, la puissance de raisonnement et de parole, le génie de l'auteur étant manifestes, faut-il conclure en dépit d'eux qu'il n'a pas su se faire entendre, ou admettre que les commentateurs ont cherché sa pensée où elle n'était pas?

2° Une autre observation confirme ce sentiment. *Si l'auteur a réellement abordé la question de la souffrance, c'était évidemment par opposition aux idées régnantes sur ce sujet, pour combattre et pour remplacer par une meilleure la théorie erronée des rétributions temporelles. Or, est-il bien prouvé que l'auteur la combatte, cette théorie?* Cette question est un peu le cauchemar des commentateurs. Il est fort instructif de voir comment ils s'en tirent. On admet généralement que l'auteur est franchement opposé aux principes mosaïques dans les discours de Job et de ses amis. Là il se déclare l'adversaire convaincu des rétributions temporelles. « Non, dit-il bien haut, la justice et le bonheur ne marchent pas toujours ensemble. »

Au contraire, voici l'épilogue, qui nous montre Job fidèle recouvrant au centuple ses biens perdus et jouissant d'une prospérité auprès de laquelle son état passé n'était rien. Comment sortir de la contradiction? — M. Godet le fait en soutenant que l'épilogue n'est pas conçu au point de vue des rétributions temporelles; M. Renan, en admettant que l'auteur soutient à la fin ce qu'il a combattu au commencement, donnant ainsi la mesure de son scepticisme. D'autres tranchent le nœud gordien en niant l'authenticité de l'épilogue; les derniers, enfin, mécontents de ces solutions et n'en trouvant pas d'autre, gardent le silence. — Or, se taire n'est pas conclure, repousser l'authenticité de ce morceau est un moyen désespéré, soutenir, comme le fait M. Renan, le scepticisme de l'auteur, c'est soutenir son inintelligence, et ne pas vouloir reconnaître dans l'épilogue le principe des rétributions temporelles, c'est, me semble-t-il du moins, nier l'évidence. On a beau faire remarquer que l'énumération de ces biens a quelque chose de fantastique, qui doit faire comprendre qu'il n'y a pas une proportion exacte entre l'œuvre et la récompense, que le texte porte : Dieu « *bénit* » Job, et non « *récompensa* » Job. Ce qui ressort de là clairement et nettement pour tout lecteur juif ou chrétien, c'est que la sainteté trouve sa récompense dans la prospérité, que Dieu bénit tôt ou tard son serviteur fidèle, que la piété et le bonheur sont en principe indissolublement unis.

L'auteur ne combat donc pas la théorie des rétributions temporelles, et conséquemment il ne traite pas le problème de la souffrance.

3. Allons plus loin. *Si le livre de Job traite de la souffrance du juste, et montre comment ce fait est compatible avec la justice divine, c'est un ouvrage de théologie pure, une étude de métaphysique au premier chef.* Eh bien, ce genre de conception est-il ordinaire chez les Hébreux? trouve-t-on dans l'Ancien Testament d'autres livres de métaphysique? Quelques fragments oui, mais des livres entiers, non pas. Qu'est-ce qui frappe l'écrivain hébreu quand il sort du domaine de l'histoire ou de celui de l'adoration? Quel est son grand intérêt et sa grande préoccupation? La vie religieuse, la piété. S'il s'élève jusqu'à

Dieu et examine l'œuvre de la Providence particulière, c'est toujours pour suivre du regard cette sagesse qui ramène le pécheur à l'observation de l'alliance. Que de psaumes sont là pour appuyer cette remarque. Il semble qu'il n'y ait pas dans son esprit de place pour les considérations métaphysiques, il ne spécule pas sur Dieu. Ce qu'il voit, c'est le rapport entre Dieu et l'homme, rapport qui de Dieu à l'homme se nomme : appel, bénédiction et châtiment, qui, de l'homme à Dieu, s'appelle : piété. Aussi, s'il aborde quelquefois les grandes questions du gouvernement de Dieu sur le monde, c'est toujours à ce point de vue. Il les conçoit non pour elles-mêmes, mais pour leur résultat pratique, non en philosophe, mais en homme croyant et religieux, non pour servir la spéculation, mais pour servir la piété.

Nous pensons donc qu'il faut complètement abandonner cette voie philosophique et isolée, et nous placer sur le terrain pratique commun au recueil tout entier.

Transportons-nous à quelqu'une de ces époques privilégiées où il fut possible à la piété mosaïque de s'épanouir momentanément, époque de vie religieuse, de paix, de bien-être, et, nous plaçant dans ce milieu spécial, cherchons à nous représenter la figure et le caractère de quelqu'un des chefs de la nation.

Il serait assurément difficile de peindre cet homme mieux que ne le fait l'auteur de Job, mieux que Job ne se peint lui-même en parlant de son passé, au chap. XXIX...

Oh! que ne puis-je être comme aux mois du passé,
  Comme aux jours où Dieu me gardait,
Quand sa lampe brillait sur ma tête,
  Et que sa lumière me guidait dans les ténèbres!
Que ne suis-je comme aux jours de ma vigueur,
  Où Dieu veillait en ami sur ma tente,
Quand le Tout-Puissant était encore avec moi,
  Et que mes enfants m'entouraient;
Quand mes pieds se baignaient dans la crème,
  Et que le rocher répandait près de moi des ruisseaux d'huile!
Si je sortais pour aller à la porte de la ville,
  Et si je me faisais préparer un siège dans la place,
Les jeunes gens se retiraient à mon approche,
  Les vieillards se levaient et se tenaient debout.

Les princes arrêtaient leurs discours,
  Et mettaient la main sur leur bouche;
La voix des chefs se taisait,
  Et leur langue s'attachait à leur palais.
L'oreille qui m'entendait me disait heureux,
  L'œil qui me voyait me rendait témoignage;
Car je sauvais le pauvre qui implorait du secours,
  Et l'orphelin qui manquait d'appui.
La bénédiction du malheureux venait sur moi;
  Je remplissais de joie le cœur de la veuve.
Je me revêtais de la justice et je lui servais de vêtement;
  J'avais ma droiture pour manteau et pour turban.
J'étais l'œil de l'aveugle,
  Et le pied du boiteux.
J'étais le père des misérables,
  J'examinais la cause de l'inconnu;
Je brisais la mâchoire de l'injuste,
  Et j'arrachais de ses dents la proie.
Alors je disais: Je mourrai dans mon nid,
  Mes jours seront abondants comme le sable;
L'eau pénétrera dans mes racines,
  La rosée passera la nuit sur mes branches;
Ma gloire reverdira sans cesse,
  Et mon arc rajeunira dans ma main.
On m'écoutait et l'on restait dans l'attente,
  On gardait le silence devant mes conseils.
Après mes discours, nul ne répliquait,
  Et ma parole était pour tous une bienfaisante rosée;
Ils comptaient sur moi comme sur la pluie,
  Ils ouvraient la bouche comme pour une pluie de printemps.
Je leur souriais quand ils perdaient courage,
  Et l'on ne pouvait chasser la sérénité de mon front.
J'aimais à aller vers eux, et je m'asseyais à leur tête;
  J'étais comme un roi au milieu d'une troupe,
Comme un consolateur auprès des affligés.

Quelle position privilégiée! Quelle influence! Quelle autorité! On ne saurait être entouré d'une plus grande estime, de plus de considération. C'est une sorte de petit prince qui passe devant nous avec solennité et marche au milieu des honneurs.

Il n'est pas besoin d'être un profond moraliste pour sentir le danger d'une pareille position. Il est grandement à craindre

qu'un homme ainsi placé ne se prenne à aimer ces honneurs, et à les aimer pour eux-mêmes, qu'il ne leur donne son cœur et n'en jouisse plus qu'il ne conviendrait. Cela est d'autant plus facile qu'il les sent ou les croit parfaitement mérités, et qu'il les reçoit comme une naturelle récompense de sa justice sans tache. Or s'il en est ainsi, que devient sa piété ? Il sert encore l'Eternel, sans doute, mais le sert-il pour Lui-même ? On n'ose l'affirmer. Il se mêle au sentiment d'adoration qui le porte aux bonnes œuvres un sentiment d'avantages personnels. Il aime encore la piété, mais les honneurs qu'elle procure sont pour beaucoup dans cet amour ; en somme, sa piété n'est plus désintéressée.

A ce vice, s'en ajoute un autre. L'orgueil, source première de cette erreur, ne manque pas de tirer parti de son œuvre. A mesure que le vrai dévouement à l'Eternel diminue chez l'homme, à mesure aussi augmente le faux sentiment de son importance. Il se croit grand devant Dieu, comme devant les hommes, il pense jouer un rôle indispensable à son règne, il croit à sa propre sagesse et à sa propre puissance, il s'étonne de ne pas recevoir d'en haut les mêmes marques de satisfaction qu'il reçoit d'en bas, et il discute avec Dieu sur ses dispensations.

Cet état peut fort bien exister et il existe souvent chez l'homme sans qu'il s'en rende compte ou sans qu'il le trouve condamnable. C'est le propre de l'orgueil que de ne pas se reconnaître, et puis, comment se croire coupable dans la pratique des vertus et au milieu de l'estime générale ?

C'est là une maladie religieuse bien caractérisée. Elle porte des noms divers et revêt diverses formes ; elle a ses degrés. Une fois qu'on a rompu leur juste équilibre, on peut combiner de bien des manières ces deux éléments de la vie religieuse : la gloire de Dieu et la jouissance de l'homme. D'abord on les met sur le même rang, l'homme associe dans sa recherche la joie du service de Dieu et la joie de la réputation, de l'honneur. Celle-ci prend peu à peu le dessus. Le prix des biens de ce monde dépasse et éclipse insensiblement celui des biens célestes. On a des retours, on ne méprise pas la piété, on l'aime

encore par habitude, on ne voudrait pas faire purement et simplement de la religion un moyen de réussir et tomber dans une grossière hypocrisie, mais on en est près, on en approche. Encore un pas, encore un peu de lâcheté morale, de sensualité, de vanité, d'ambition et l'on y arrivera par une pente facile. On a commencé par associer les intérêts de ses passions aux intérêts de Dieu, on finit par mettre les intérêts de Dieu au-dessous et au service des siens. Dès que l'homme ne cherche plus Dieu pour lui-même, il tend à en faire son serviteur.

Cette maladie, qui va de la vanité religieuse à l'hypocrisie, ce pharisaïsme léger ou grossier, dilué ou concentré, n'est pas le propre d'une religion. Il se retrouve chez toutes; c'est une des infirmités du sentiment religieux. Le christanisme lui-même en fournit de nombreux exemples. Il a ses Tartufes pour qui la religion est le chemin de la fortune, ses archevêques de Grenade tout heureux, en sauvant leurs ouailles, de se faire la réputation de parfaits orateurs, et l'infinité de ses adhérents pieux, vraiment pieux, et de ses philanthropes vraiment charitables, qui ne dédaignent point l'auréole que font resplendir sur leur front leur piété et leurs bonnes œuvres.

Mais de tous les terrains propices pour le développement de cette plante, un des premiers était assurément celui de la loi mosaïque. On sait ce qu'elle produisit au temps de Jésus-Christ, et il ne faut pas oublier que dans ce phénomène l'apparence seule était nouvelle, le nom seul de « pharisien » était une innovation, l'esprit, la tendance, le fait qu'il recouvrait était ancien. C'est à toutes les époques de l'économie mosaïque qu'il a dû se produire, et particulièrement aux époques de la vie religieuse. Qu'il était facile, en effet, sous le régime d'une religion légaliste, et lorsque la piété était en honneur, de confondre dans son estime la cause et l'effet, d'aimer autant le profit de la religion que la religion même, et d'être pieux d'une piété intéressée!

Eh bien, voilà l'objectif du livre de Job, c'est contre cette piété fausse que l'auteur proteste, c'est à elle qu'il veut substituer la piété vraie, pure, celle qui aime Dieu pour lui-même,

en raison de sa grandeur et de sa majesté souveraine. Il prendra donc un homme type d'une piété légale mais intéressée, et il montrera comment Dieu le frappe et le conduit à reconnaître son erreur pour rentrer dans la vérité, et met son sceau sur la piété véritable en la comblant de ses bénédictions.

C'est là le fond du poème. Qu'on veuille bien se placer à ce point de vue et lire simplement le livre de Job, on verra que tout rentre dans ce cadre et qu'une foule de passages viennent directement appuyer cette hypothèse.

L'auteur fait connaître d'abord son héros; il le présente comme un homme juste : *un homme intègre et droit, craignant Dieu et se détournant du mal;* c'est un homme riche, il a une nombreuse famille et de grands troupeaux. Pour bien établir sa piété, il nous le montre offrant pour ses enfants des sacrifices de purification chaque fois qu'avait eu lieu quelque festin de famille.

Mais cette piété n'était pas sans ombre : l'auteur en effet, avec une hardiesse toute hébraïque, nous transporte dans le ciel et nous fait assister à un de ces conseils des esprits supérieurs dans lesquels on s'intéresse à la vie religieuse des hommes. L'Eternel interroge Satan : *As-tu vu mon serviteur Job? personne n'a une piété comparable à la sienne.* Satan ne nie pas qu'elle ne soit grande, mais il en a découvert la faiblesse, et il articule franchement son accusation : *Est-ce d'une manière désintéressée que Job craint Dieu?*

M. Godet a grandement raison quand il dit que c'est au prologue qu'il faut demander la clef du poème; seulement la clef qu'il faut trouver, c'est celle qui rend le livre nécessaire et non celle qui le rend inutile. La clef, la voilà donc selon nous : Elle est dans cette parole de Satan, entendue de la manière la plus simple. Job sert Dieu, craint Dieu par intérêt, non par un intérêt grossier, mais par l'intérêt raffiné et inconscient d'une piété égoïste. Qu'il perde le profit que lui rapporte sa crainte de Dieu, et son orgueil froissé se révoltera : *Il te maudira en face.* Dieu qui est un Dieu jaloux, qui ne donne pas sa gloire à un autre, Dieu qui veut la piété véritable, autorise Satan à frapper Job. Celui-ci est atteint dans ses biens, ses propriétés et sa

famille, ce qui constituait pour l'Hébreu la fortune. Il demeure ferme, il n'a pas tout perdu ; son honneur est encore intact, ce qui constitue son intérêt essentiel n'a pas été touché. Ce n'est pas pour les biens matériels qu'elle rapporte qu'il aime la piété. — La scène céleste se renouvelle. Même question, même réponse, même autorisation. Cette fois, c'est la santé de Job qui lui est ôtée. Il résiste encore. On peut encore, pense-t-il, pauvre et malade, recevoir les honneurs dûs à la sagesse, à une piété solide. Il n'est pas encore blessé au vif et il ne murmure pas. Il refuse de se plaindre. *En tout cela*, dit le poète, *Job ne pécha point par ses lèvres*. Remarquons en passant cette parole : *par ses lèvres* ; mais dans son cœur, ne péchait-il point ? La suite le fera savoir. — Une nouvelle épreuve lui est réservée ; elle ne vient pas d'en haut, cette fois, mais d'en bas. Celle-ci est la grande : Il a perdu fortune et santé ; il lui faut perdre sa réputation, il doit se voir humilié, méprisé par ses amis et admirateurs. Trois amis viennent le voir. Considérant l'état où il se trouve réduit, et appliquant simplement et grossièrement la théorie des rétributions temporelles, ils concluent à un grand péché ; ils s'asseyent à ses côtés dans un silence qui peut être interprété comme une accusation sommaire. Alors Job n'y tient plus. Cette troisième épreuve le brise; et son cœur éclate : il maudit le jour de sa naissance.

Il est si vrai que cette humiliation est son grand sujet de douleur, que c'est à elle qu'il revient à chaque instant. Voyez le chap. III tout entier, les chap. VI, 14-30 ; VII, 2 ; XII, 12 ; XVI, 9, 11, 20 ; XVII entier ; XIX, 10, 29 ; XXIX et XXX ; c'est à dire, sur dix-sept chapitres, quatre tout entiers et cinq en partie. Plusieurs des discours de Job roulent uniquement ou presque uniquement sur ce sujet et il apparaît ailleurs dans de nombreux passages. Etre abandonné, être méprisé, voilà ce qu'il ne peut accepter ; il mentionne sa souffrance physique, en tant qu'elle dégoûte ses amis et les éloigne ; il ne parle qu'une fois de la mort de ses enfants, et c'est moins l'affection qui l'émeut que l'orgueil paternel. Le point sensible a été touché.

Cependant, au milieu des plaintes de Job et des réponses de ses amis, l'auteur poursuit son but. Il faut que Job apprenne

quelle est sa faute. Et d'abord qu'il est en faute. C'est à quoi va servir sa discussion avec ses trois visiteurs. Job est frappé. En face de ce fait, l'auteur établit deux points : 1° Job est juste légalement ; 2° la justice de Dieu est indéniable, pour conduire à cette supposition vague qu'il y a dans la justice même de Job *un quelque chose* de mauvais, digne de punition ou de correction.

1° Job est juste. Il n'a commis aucun crime, il n'a fait aucune faute dont il ait à rougir. Il le déclare indirectement en repoussant toutes les accusations de ses amis, sous quelques formes qu'elles se produisent, et les insinuations modérées d'Eliphas, qui expose le principe des rétributions temporelles et laisse Job tirer les conséquences, et les applications plus directes qu'en fait Bildad, et les conseils de Tsophar qui engage Job à demander pardon, et les protestations de Bildad se déclarant prêt à subir lui-même le sort des méchants s'il fait erreur en accusant Job, et le réquisitoire d'Eliphas qui appelle les choses par leurs noms, toujours et à tout, Job proteste devant Dieu de son innocence. Sa conscience ne lui reproche rien, il le dit de mille manières, et quand Bildad, revenant une troisième fois à la charge, lui fait observer qu'il est bien difficile d'être absolument fidèle légalement, qu'il a probablement négligé quelque devoir et qu'en cherchant bien il ne peut manquer de le trouver, Job s'écrie: *Jusqu'à mon dernier soupir, je défendrai mon innocence, je suis juste!* (XXVII, 2, 6, 10.) Il allie ainsi à ses déclarations indirectes des affirmations positives, catégoriques. Il en appelle à Dieu. Qu'est-ce donc, demande-t-il, que la sagesse? cette chose si précieuse, si divine? Si elle consiste à fuir le mal, je l'ai pratiquée. Au temps de ma prospérité, j'aurais pu tomber dans nombre de fautes : frustrer le pauvre, jeter des regards de convoitise, etc., l'ai-je fait? non! on ne peut rien me reprocher. (XXVII, 1-6.) Impossible de le convaincre. *Ces trois hommes cessèrent donc de répondre à Job, parce qu'il se regardait comme juste.*

2° D'autre part Dieu est juste et sage. Job le reconnaît comme ses amis. Dieu ne peut pas ne pas être juste. Quand ses amis prétendent lui rappeler cette vérité (XII) : *Je connais sa sagesse*

comme vous, leur répond-il ; *je le sais, je l'ai vu, ce n'est pas vous qui me l'apprenez*. Il y croit si bien, que maintes fois il invoque la justice de Dieu contre l'injustice de ses adversaires.

Job est juste, Dieu est juste, et Job est frappé. Comment concilier ces trois faits ? Les trois amis n'y réussissent pas; ils ne pouvaient du reste pas y réussir. Job essaye de différents moyens : tantôt il rappelle des faits qui ne semblent guère cadrer avec la justice divine, tantôt il reconnaît qu'aucun homme n'est juste devant Dieu, ou bien il se réfugie dans l'avenir (*mon vengeur est vivant...*), mais aucune de ces solutions ne le satisfait. Il y a recours comme un malheureux qui saisit tour à tour et quels qu'ils soient les moyens de salut qu'il rencontre.

Il faut qu'il en vienne, bon gré, mal gré, à conclure qu'il y a en lui quelque chose qui déplaît à Dieu, quelque péché qu'il ne connaît pas. Il le faut bien pour que la justice de Dieu subsiste, et, d'autre part, il ne sait que penser, où trouver ce mal ; il se sent juste ! Peut-on imaginer une situation plus dramatique ? La scène qui se passe dans ce cœur laisse derrière elle les drames les plus émouvants du monde visible. Les lutteurs sont ici la foi et la conscience ; ni l'un ni l'autre ne peut ni ne veut céder. Tous deux ont raison, et ils combattent. Il y a là quelque chose de saisissant et de mystérieux : cet homme est écrasé sous un poids qu'il ne peut pas voir, et on ne sait ce qui est le plus admirable de cette conception ou de la manière dont elle est rendue.

En effet, c'est peu à peu que la situation se dessine, que la lumière se fait. Job a senti vaguement qu'il y a en lui quelque chose de fautif et, dans l'impossibilité de le connaître, il se tourne vers Dieu et réclame hardiment une révélation.

> Oh! qui me fera trouver quelqu'un qui m'écoute ?
> Voilà ma défense toute signée :
> Que le Tout-Puissant me réponde !
> Qui me donnera la plainte écrite par mon adversaire ? (XXXI, 35.)

Et cela dit : il attend.....

C'est alors qu'apparaît Elihu : sa colère s'enflamme contre Job *parce qu'il se dit juste devant Dieu*. Il aurait dû aller plus loin qu'il ne l'a fait, avouer franchement par un élan de foi en

la justice divine et par un acte d'humilité, qu'il devait y avoir en lui quelque faute, faire plus que de la supposer et de demander un peu orgueilleusement à Dieu de la lui faire connaître. Elle s'enflamme aussi contre les amis de Job, parce qu'ils ne trouvent rien à lui répondre et néanmoins le condamnent. S'ils n'ont rien à lui répondre, si réellement il n'y a pas moyen de lui reprocher une faute, pourquoi le condamner et le regarder avec mépris? Pourquoi ne pas l'entourer de leur estime comme autrefois. Mais quoi ! ils n'ont rien trouvé à répondre ! Ils n'ont pas vu où Job a péché, eux, des vieillards ! Ils connaissent si peu le cœur de l'homme ! Ils ont si peu d'expérience et il faut que ce soit lui, jeune homme, qui leur montre où Dieu veut conduire ce malheureux ! C'est dans cette disposition d'esprit qu'il reprend le discours de Job pour y répondre : *Tu dis, Job : Je suis pur, je suis sans péché. Et Dieu trouve contre moi des motifs de haine, il me traite comme son ennemi.* (XXXIII, 9, 10.) *Je te répondrai qu'en cela tu n'as pas raison.* Tu as tort de croire que Dieu agisse ainsi sans motif, qu'il soit ton ennemi. Non :

Dieu est plus grand que l'homme,
Il n'est donc ennemi de personne,

Mais il parle de différentes manières :

Par des songes, par des visions nocturnes,
Par la douleur aussi.....
Afin de le détourner du mal,
Et de le préserver de l'orgueil.

Ces avertissements ne s'adressent pas seulement au méchant, mais à tous. Oui, Dieu fait descendre l'homme jusqu'au bord de la fosse, il le dépouille de sa gloire, il l'abaisse, afin qu'il s'humilie lui-même, qu'il sente sa misère et cesse de s'enorgueillir devant les hommes et surtout devant Dieu. Aussi, si dans ce moment critique quelque ange intercesseur, quelque envoyé de Dieu, ami ou bonne pensée, l'éclaire et le conduit dans la vérité, s'il s'humilie, en effet, il retrouve, avec la piété véritable, la paix et le bonheur.

Il adresse à Dieu sa prière; et Dieu lui est propice,
Lui laisse voir sa face avec joie,

Et lui rend son innocence.
Il chante devant les hommes et dit:
J'ai péché, j'ai violé la justice
Et je n'ai pas été puni comme je le méritais. (XXXIII, 26, 27.)

Il y a plus. Il est une parole de Job qu'Elihu ne peut accepter. Il a hâte de la relever. C'est une parole blasphématoire, qui met son auteur au rang des impies, et contre laquelle il faut qu'il proteste : Job a dit :

. . . . . Il est inutile à l'homme
De mettre son plaisir en Dieu ! (XXXIV, 9.)

Inutile ! A cela Elihu fait une double réponse : il en appelle d'abord au sens commun : il serait donc indifférent d'être juste ou injuste ! Eh ! non. *Les hommes de sens le savent bien. Un ennemi de la justice ne peut régner.*

Job parle sans intelligence,
Ses discours manquent de raison;
Qu'il continue donc à être éprouvé
Puisqu'il répond comme font les méchants. (XXXIV, 35, 36.)

Que si l'on objecte à cette déclaration : *L'ennemi de la justice régnera-t-il ?* qu'il y a des méchants qui règnent et oppriment, et que Dieu ne les renverse pas pour délivrer ces opprimés qui crient à lui, c'est que ceux-ci ne le cherchent pas pour lui-même :

On se plaint, mais nul ne dit: Où est Dieu mon créateur
Qui inspire des chants d'allégresse.....
Aussi, on a beau crier, Dieu ne répond pas,
A cause de l'orgueil des méchants.
Mais, parce que sa colère ne sévit pas encore,
Ce n'est pas à dire qu'il oublie le crime. (XXXV, 9, 10, 12, 15.)

Que si on objecte encore que le juste est souvent malheureux,

Ce n'est pas que Dieu détourne de lui son regard.
Mais les justes viennent-ils à tomber dans l'adversité,
C'est que Dieu leur dénonce leurs œuvres,
Leurs transgressions, leur orgueil;
Il les exhorte à se détourner de l'iniquité.
S'ils écoutent et se soumettent,
Ils achèvent leurs jours dans le bonheur. (XXXVI, 8 et suiv.)

« Voilà ce que Dieu fait et fera pour toi, Job. Soumets-toi ! avoue ta faute, reconnais ton orgueil et abandonne-le. Que la

grandeur de la rançon ne te fasse pas dévier, cherche Dieu pour lui-même, et Dieu te mettra au large, en pleine liberté. *Non, il n'est pas inutile de mettre son plaisir en Dieu.* »

Mais Elihu ne s'arrête pas là. Pour combattre la parole de Job, il en appelle à l'adoration elle-même, et au bonheur qu'elle procure. « Tu dis qu'il est inutile de mettre son plaisir en Dieu, de s'attacher à lui pour lui-même. Considère-le un moment et tu verras, à la joie qui remplira ton cœur, qu'il n'est pas de chose plus profitable et plus douce .» C'est l'application de la Parole de David : *L'a-t-on contemplé, on en est illuminé;* et allant immédiatement à la pratique, Elihu fait passer devant Job quelques traits de la sagesse et de la puissance divines, ce qu'il appelle *les merveilles de Dieu* (XXXVI, 22; XXXVII, fin), et conclut :

> Oh! que la majesté de Dieu est redoutable!
> Nous ne saurions parvenir jusqu'au Tout-Puissant.
> Grand par la force,
> Par la justice, par le droit souverain,
> Il ne répond pas!
> C'est pourquoi les hommes doivent le craindre;
> Il ne porte les regards sur aucun sage.

Ce discours d'Elihu s'explique ainsi tout naturellement. Il se divise en deux paragraphes répondant aux deux principales plaintes formulées par Job et résumé de toutes les autres: *a*) Je suis pur, et Dieu me frappe, *b*) il n'y a pas de profit à mettre son plaisir en Dieu. Le second de ces paragraphes se divise également en deux parties très nettes, ayant chacune une idée centrale et ses développements. Le mouvement est parfaitement naturel. Considéré ainsi, ce discours est un chef-d'œuvre ; il ne brille pas moins par l'ordre des idées que par la profondeur des observations psychologiques. (XXXVI, 21.) D'ailleurs je ne sais trop comment on pourrait l'interpréter autrement. Un mot y revient plusieurs fois : *orgueil*. L'orgueil des hommes voilà ce qui préoccupe Elihu. Qu'il soit question de l'orgueil des méchants, rien de plus naturel, mais il est question aussi de *l'orgueil des justes* que Dieu condamne et

poursuit par la maladie et cela à deux reprises et d'une manière développée.

Or que peut être un juste orgueilleux, sinon un homme qui, sans reproche devant la sainteté légale, perd de vue la place que Dieu doit occuper dans son cœur et dans son culte, et à le servir avec plaisir, parce que sa vanité y trouve son profit. C'est ce que Satan appelait fort justement une piété intéressée. C'est là ce qu'Elihu a découvert dans Job. L'auteur, du reste, le fait bien sentir au lecteur avant même qu'Elihu le relève. Qu'on relise le chapitre XXIX, où Job parle de ce qu'il était autrefois. Ne sent-on pas combien il jouit de ces honneurs, cet homme qu'il fait revivre devant nous, comme il s'y complaît, combien il les aime. Sans doute, la puissance sans la piété, la « force du méchant » ne le séduit pas, mais la piété sans la gloire ne lui sourit pas davantage. Il ne se représente pas que ces deux choses puissent être séparées ; il les confond dans le tableau qu'il en trace, comme dans son cœur il les aime autant l'une que l'autre, ce qui revient à dire qu'il aime la piété pour le profit qu'elle rapporte. Qu'on relise les plaintes de Job où, comme nous l'avons dit, la perte de sa gloire tient la première et presque l'unique place. Qu'on rapproche de ces deux observations le discours d'Elihu, et l'on verra se confirmer toujours mieux notre hypothèse. On reconnaîtra bien en Job un juste orgueilleux que Dieu veut amener à la véritable piété.

Elihu a préparé l'œuvre. Il a solennellement appelé Job à s'humilier et à entrer dans une nouvelle voie; mais il est jeune, il n'a qu'une demi-autorité, l'œuvre reste inachevée. C'est trop demander à Job que de vouloir lui faire courber la tête devant un jeune homme. Que faut-il pour achever l'entreprise? Continuer sous une forme plus saisissante le procédé d'Elihu. En appeler encore à l'adoration pour lui faire sentir le bonheur d'une piété désintéressée et, pour cela, faire passer devant lui la grandeur même de Dieu en le faisant apparaître et parler Lui-même.

L'Eternel se présente, en effet, et avec une majesté telle que

le discours d'Elihu, tout élevé qu'il était, pâlit et s'efface. Il parle du milieu de la tempête, il humilie ce pauvre grand seigneur d'autrefois, en lui montrant ce qu'il est, lui, l'Eternel, et ce qu'il a fait; tour à tour il en appelle aux merveilles du monde matériel, aux météores, aux astres, aux richesses du sol et aux merveilles du monde animal, à cette puissance avec laquelle l'homme ne peut se mesurer. A chaque fois, par des questions directes, il établit entre Job et lui une comparaison écrasante :

Où étais-tu quand je fondais la terre? (XXXVIII, 4.)
Depuis que tu existes, as-tu commandé au matin? (Id. 12.)
As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer? (Id. 16.)

Puis, quand il l'a suffisamment étonné, ému de la grandeur des œuvres divines et du sentiment de la petitesse humaine, le regardant en quelque sorte en face, et le forçant à se rendre compte de ses impressions : Eh bien, lui dit-il :

Celui qui dispute contre le Tout-puissant est-il convaincu?
Celui qui conteste avec Dieu a-t-il une réplique à faire?

Et Job répond :

Voici, je suis trop peu de chose; que te répliquerais-je?

Ah! il descend de son piédestal, cet homme qui se croyait grand et sage. Il voit sa puissance et sa gloire sous leur vrai jour, et il comprend cette fois à qui l'honneur appartient.

C'est déjà beaucoup, mais l'Eternel veut aller plus loin encore. Il veut plus que ce sentiment de petitesse; il lui faut un aveu de la faute, et le terrible interrogatoire, en même temps que le splendide tableau, recommencent à se dérouler :

Anéantiras-tu ma justice?
Me condamneras-tu pour te donner droit?
As-tu un bras comme celui de Dieu,
Une voix tonnante comme la sienne?
Orne-toi de magnificence et de grandeur,
Revêts-toi de splendeur et de gloire!
Répands les flots de ta colère,
Et d'un regard abaisse les hautains!
D'un regard humilie les hautains,
Ecrase sur place les méchants!

Cache-les tous ensemble dans la poussière,
Enferme leur front dans les ténèbres,
Alors, je rends hommage
A la puissance de ta droite!

Puis après cette comparaison entre la gloire divine et celle du juge terrestre, la gloire du Prince de l'univers et celle du prince du pays d'Uts, l'Eternel achève de vaincre en faisant sentir la sagesse et la puissance qu'il a déployées dans la formation du monde animal.

Job admire, il sent se réveiller en lui une puissance d'adoration qu'il n'avait pas connue depuis longtemps peut-être. Oui, il l'adore, il l'aime, il le servira pour lui-même, pour sa grandeur, pour sa puissance sans limite, ce Dieu qu'il vient de voir comme face à face.

Je reconnais que tu peux tout.
Mon oreille avait entendu parler de toi,
Mais maintenant mon œil t'a vu.
C'est pourquoi je me condamne et je me repens[1]
Sur la poussière et sur la cendre.

Job s'humilie, Job déclare qu'il a « parlé sans les comprendre de choses qui le dépassent; » mais ses amis ne pensent pas avoir besoin d'en faire autant. Bien qu'ils soient dans les mêmes principes, ils lui laissent prendre la leçon pour lui seul. Aussi l'Eternel se tourne avec indignation contre eux; il leur annonce qu'ils mériteraient d'être *traités selon leur folie*, et de passer par les mêmes épreuves que Job. Il les épargnera cependant, à la condition qu'ils iront auprès de Job, que, sous sa direction, ils offriront un holocauste, et que Job priera pour eux; c'est-à-dire qu'ils se mettront à l'école de celui qu'ils prétendaient instruire. Job sera pour eux cet ange dont parle Elihu qui *annonce à l'homme la voie qu'il doit suivre.* (XXXIII, 23.)

Job obéit. Il ne manquait à sa conversion qu'un acte qui en prouvât la sincérité. Le voilà. Il prie pour ceux qui ont été les

[1] M. Segond : « je me repens. » Perret-Gentil : « je fais pénitence. » M. Reuss : « Aussi bien, je condamne mes paroles et je m'en repens dans la poussière..... »

instruments de son humiliation, et qui l'ont méprisé. Ce n'est pas l'ancien Job qui eût fait cela, le Job des premiers chapitres. Mais maintenant, le Dieu qu'il adore le demande, et il sert Dieu pour lui-même. Son intérêt et son orgueil n'entrent plus pour lui en ligne de compte. Ce n'est qu'après cela que sa piété purifiée et éprouvée trouve sa récompense.

Elle devait la trouver, car nous sommes en pleine économie mosaïque ; nous n'avons pas abandonné un moment le principe des rétributions temporelles. *L'Eternel rétablit Job dans son premier état, quand Job eut prié pour ses amis*[1].

La manière dont cette hypothèse rend compte de tous les détails du poème et dont elle se colle pour ainsi dire au texte me semble un argument péremptoire en faveur de sa vérité.

Qu'il me soit permis d'ajouter qu'elle rend compte de certains faits que les autres n'expliquent pas. Pourquoi l'auteur prend-il son héros hors des limites de la Palestine? S'il s'agissait d'un modèle de patience, il pouvait aisément le trouver à Jérusalem ou en Judée. Pourquoi ce singulier phénomène d'un patriarche, car nous nous trouvons en face d'un patriarche dans le prologue et l'épilogue (7000 brebis, 3000 chameaux, 500 paires de bœufs, 500 ânesses, 14000 brebis, 6000 chameaux, etc.), habitant une ville ou un grand village, sédentaire, vivant sous la loi mosaïque et avec les habitudes palestiniennes, comme le prouve le chapitre XXI? Enfin, pourquoi Elihu est-il jeune?

On peut bien supposer a priori que le cas de Job n'était pas isolé en Judée. L'orgueil, qui fleurit si abondamment plus tard, devait déjà être un vice répandu chez les grands de la nation. Le fait que les amis de Job doivent se soumettre à ses directions alors qu'il a compris la vérité, confirme la supposition. Il nous prouve qu'une classe entière de la population était atteinte de ce mal et qu'elle le portait sans en sentir la gravité. Bien des paroles de Job, qui paraissent des allusions à des faits contemporains, la confirmeraient aussi, mais aucune ne le fait aussi nettement que ce mot échappé à Elihu :

[1] M. Segond : « quand Job eut prié..... » Perret-Gentil : « parce que Job avait prié..... » M. Reuss : « parce qu'il pria pour son prochain..... »

On crie contre la multitude des oppresseurs,
On se plaint de la violence d'un grand nombre,
Mais nul ne dit où est Dieu, etc. (XXXV, 9.)

N'est-ce pas là une incursion dans le domaine de l'histoire contemporaine, une allusion à l'état des esprits et une critique contre l'arrogance hautaine des pharisiens d'alors. Certes, ceux dont il est question ici sont allés autrement plus loin que Job, leur orgueil est devenu oppressif, mais s'il y a entre eux et lui une immense distance, ils sont pourtant tous dans la même voie. Quoi qu'il en soit, et en supposant que ces indices soient sans valeur, il n'en reste pas moins que l'orgueil religieux, la piété intéressée ne devaient pas être rares à Jérusalem. S'il en eût été autrement, l'auteur de Job aurait-il pris tant de peine pour combattre ce fléau?

Or s'il s'agissait d'attaquer un vice répandu dans les hautes classes de la société, il s'agissait aussi d'user de prudence. Il était donc tout naturel que l'auteur, pour éviter de heurter par trop directement les susceptibilités de beaucoup, prît son héros en dehors de Jérusalem, et d'autre part, comme il fallait bien que la leçon s'appliquât aux Hébreux, qu'il le fît vivre à la palestinienne. De là la disparate signalée.

Ne pourrait-on pas aussi trouver dans cette interprétation l'explication de la jeunesse d'Elihu?

Il y a là une réforme qui demande à s'opérer, c'est un mouvement nouveau; l'auteur parle évidemment au nom d'une élite de penseurs et d'hommes religieux, c'est la voix de la nouvelle école, la voix de l'avenir. Le représentant de cette tendance nouvelle ne peut être un vieillard. Il faut qu'il soit jeune, et l'on comprend qu'il ait, comme Elihu les a en effet, le ton, la modestie, quelquefois l'ironie et la fougue de la jeunesse.

Cette interprétation explique le rôle de Satan dans le prologue. Satan n'est pas ici le tentateur, l'esprit du mal. On ne comprendrait pas sa rencontre avec l'Eternel et sa présence au milieu des « fils de Dieu. » Lui aussi est un fils de Dieu; son rôle est de découvrir les faiblesses des hommes et de les révéler à l'Eternel. Il sert ainsi, et en présidant aux châtiments salutaires, aux progrès spirituels de ceux qu'il surveille. Ce n'est

pas un calomniateur, mais un accusateur et un adversaire utile. Il faut prendre son nom dans le sens du radical שׂטן, « résister, faire opposition. » (Comp. Nomb. XXII, 22.)

Cela explique enfin pourquoi, dans le prologue, la troisième épreuve de Job n'est pas introduite comme les précédentes. L'Eternel pouvait bien envoyer au patriarche les désastres et la maladie, mais il ne pouvait lui envoyer ses dédaigneux amis. En faisant d'eux officiellement les instruments de l'humiliation de Job, il aurait en quelque sorte patenté leurs idées et donné raison à l'ancien ordre de choses, qu'il s'agissait précisément de renverser, il eût été en désaccord avec son futur discours. L'Eternel d'ailleurs ne peut pousser au mépris. Voilà pourquoi les amis de Job viennent spontanément et pourquoi la perte de sa gloire n'est pas amenée comme celle de sa fortune et de sa santé, bien qu'elle l'atteigne pour le même motif.

On a souvent remarqué le caractère encyclopédique du poème de Job. L'auteur se plaît à réunir dans son livre toutes les richesses de la science contemporaine. Il exploite et étale tour à tour les connaissances du monde souterrain, et les merveilles de la création animale et végétale, la minéralogie et l'histoire naturelle de l'époque. Tout ce que les lentes expériences ont découvert, tout ce que l'industrie a produit, prend place dans ce brillant catalogue, et toutes ces données s'élèvent comme les assises d'un monument grandiose. Je demande si cette idée que Dieu est infiniment adorable, qu'il doit être servi pour lui-même, que, dans l'ensemble des choses qui le célèbrent, la vie humaine doit être une œuvre à sa gloire et à sa seule gloire, n'est pas de toutes celle qui se prête le mieux à cette vaste organisation? Ne devait-elle pas se présenter la première à l'âme du poète religieux et savant? C'est elle, et peut-être elle seule, qui pouvait soutenir une aussi haute et aussi longue inspiration et devenir la pensée créatrice, l'axe et le foyer de ce temple élevé à l'Eternel. Elle du moins donnait toute latitude au savant et lui permettait de mettre à contribution les beautés du ciel et les mystères du sol, elle conduisait le penseur dans les profondeurs d'une saine et riche psychologie, et, en pénétrant toutes ses paroles de cette adoration

désintéressée, qui est la forme la plus élevée du sentiment religieux dans la première économie, elle donnait aux chants du poète les plus variées et les plus chaudes couleurs.

Trouver son plaisir en Dieu, le servir pour lui-même, c'est le spiritualisme à sa source. Job n'est pas l'Evangile, comme le voudraient quelques critiques, mais c'en est une lueur, un rayonnement lointain dans un ciel encore sombre. C'est une protestation de l'âme religieuse et saine contre le légalisme et ses funestes conséquences ; c'est un redressement de la piété dans le sens de l'Evangile, et c'est déjà beaucoup.

C'est sur le terrain de la grâce et de l'amour que fleurit, comme dans son vrai milieu, cette piété désintéressée ; sous la loi, elle peut bien exister, avoir conscience d'elle-même, aspirer à vivre ; elle peut vivre, mais combattue, gênée et soupirant après des conditions meilleures. Job est, sous forme de leçon adressée aux grands et aux penseurs du jour, un de ces efforts et de ces soupirs. Il justifie en fait la parole de saint Paul, et prouve que la loi, par les réactions qu'elle produit, par les aspirations qu'elle fait naître, est « un pédagogue à Christ. »

Le livre de Job se rattache donc, selon nous, au courant spiritualiste qui traverse l'histoire du peuple hébreu, qui circule dans l'Ancien Testament et dont les prophètes sont les représentants attitrés. Son héros est un type de cette « justice » que les prophètes proclamaient, faite d'adoration et de fidélité ; c'est pourquoi nous trouvons son nom associé à ceux de Noé et de Daniel. (Ezéch. XIV, 14-19.) C'est cette « justice » que Jésus restaure et accomplit en l'introduisant dans son vrai domaine. N'y a-t-il pas comme un écho du livre de Job dans cette formule par laquelle Jésus répond au Satan tentateur : « Il est écrit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul ?... »

En tout cas, cette parole que le Sauveur emprunte au Deutéronome, résume le livre de Job.

L'IMMORTALITÉ DE L'AME

ET LA VIE ÉTERNELLE

A PROPOS D'UNE TRADUCTION DE L'OUVRAGE „LIFE IN CHRIST"

DE

E. WHITE [1]

Sous ce titre, *l'Immortalité conditionnelle*, M. le pasteur Byse vient de faire paraître la traduction d'un des ouvrages les plus considérables qui aient paru jusqu'ici en Angleterre sur la question qui depuis quelques années y préoccupe peut-être le plus le monde religieux. Cette question, que M. le docteur E. Petavel s'est donné pour tâche, dans de nombreux travaux, de poser d'une façon toujours plus pressante devant le public protestant français, est celle que soulève la négation d'une vie indestructible de l'âme humaine, ou de ce qu'on entend d'ordinaire par la doctrine de l'*immortalité de l'âme*.

Personne n'ignore avec quelle émotion, dans les premières années de ce siècle, nos pères virent enfin apparaître au grand jour, dans le mouvement de la pensée auquel se rattachent les noms de Mme de Staël et de Benjamin Constant, cette doctrine par laquelle Rousseau, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, avait déjà protesté contre l'athéisme et le matérialisme de son temps. Les croyants eux-mêmes applaudirent. Ils se bor-

[1] *L'Immortalité conditionnelle ou la Vie en Christ*, ouvrage traduit de l'anglais sur la 3e édition, par Charles Byse. — 1 vol. in-8 de XXXII et 556 pages. Paris, Fischbacher, 1880.

nèrent à regretter que cette vérité fondamentale ne fût pas présentée comme le résultat pour la pensée des expériences d'une foi positive.

Qui eût dit alors que nous verrions un jour l'immortalité de l'âme être niée au nom de cette même foi qu'on regardait comme seule digne d'être mise à sa base? Qui de plus eût jamais imaginé qu'une semblable négation nous viendrait de cette Angleterre d'où arrivait alors, avec l'espoir des libertés politiques, le réveil de la foi évangélique elle-même?

Mais le fait est bien plutôt que cette doctrine de l'immortalité de l'âme, qui semble d'abord faire la gloire et la force du déisme, n'a jamais été une doctrine évangélique; bien mieux, qu'elle implique la négation la plus directe de ce que l'Evangile nous enseigne.

Malgré cela, disons-le tout d'abord, nous ne pouvons nous empêcher d'estimer qu'il eût peut-être mieux valu faire choix, dans la traduction française, d'une autre formule que de ces mots: *l'Immortalité conditionnelle*. Il est vrai que le titre anglais : *la Vie en Christ*, n'attire pas autant l'attention ; mais il a le grand avantage de placer la question sur le terrain des faits, au lieu de la présenter sous une forme abstraite. De plus, ces deux mots, *l'immortalité conditionnelle,* ont besoin d'être soigneusement définis, pour ne pas réveiller une idée tout à fait étrangère à celle des hommes qui en font devant nous leur drapeau.

Il ne s'agit nullement, en effet, pour eux de mettre en suspicion soit la survivance de l'être humain après la dissolution du corps, soit l'origine divine de cet être, ou le fait que Dieu, en créant l'homme, l'avait créé en vue de l'immortalité. Ce qu'ils veulent affirmer, c'est que cette même âme humaine, qui fut créée pour la vie éternelle, naît à cette heure condamnée à périr, à moins qu'elle ne reçoive de Dieu la vie éternelle en Jésus-Christ. Ce qu'ils entendent nier, c'est donc uniquement l'inamissibilité de cette capacité de vie qu'elle avait due à sa première origine. Ce qu'ils nient formellement, et cela au nom de l'Evangile lui-même, c'est, en un mot, l'indestructibilité qui demeurerait inhérente à l'âme humaine même dans

le cas où, par un acte conscient, délibéré et définitif, cette âme aurait expressément sanctionné et volontairement affirmé la séparation intervenue entre elle et Celui « qui seul possède l'immortalité. »

Au fond, c'est bien là l'ancienne doctrine de l'Evangile. C'est celle qu'exprime cette parole de l'apôtre : « Les gages du péché c'est la mort, mais le don de Dieu c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur. »

Tout ici, sans doute, est de bien s'entendre sur ce que signifient ces deux mots, la *mort* et la *vie*. En particulier, c'est de savoir s'il nous faudrait comprendre par la *mort* ce qui ne serait que la privation définitive de la lumière et de la béatitude; ou bien si ce mot devra être pris dans son sens propre, dans le sens d'un anéantissement final, d'une cessation, d'une destruction absolues de la vie, anéantissement dont cette privation n'aurait été que le symptôme avant-coureur? Il faudra s'être demandé si, non seulement dans le passage que nous venons de citer, mais si dans tout l'Evangile, je dis mieux, si dans l'Ecriture tout entière, ces mots: la vie et la mort, désigneraient ce qui ne serait que les accidents opposés d'une vie essentiellement impérissable, ou bien s'ils impliquent réellement l'affirmation ou la négation absolue de la vie elle-même?

Evidemment il ne s'agit ici, et pour l'auteur anglais et pour son traducteur, ni de ce qui ne serait qu'une thèse philosophique sur la nature de l'âme, ni d'un retour à ce dogme du salut conditionnel dont la négation a été la force et demeure la gloire de la Réformation du XVIe siècle. Non! cet ouvrage est si loin de vouloir substituer une hypothèse psychologique au témoignage de l'Evangile, que tout ce à quoi il aspire est bien plutôt d'établir devant nous ce qu'il nous présente comme une thèse de théologie biblique. Cette thèse c'est l'affirmation que, dans l'Ecriture, l'expression de *vie éternelle* ne saurait jamais s'entendre de ce qui est demeuré l'existence actuelle de l'homme, existence dans laquelle sa volonté est séparée de la volonté divine. C'est que la vie éternelle, qui, à l'origine, avait été assignée pour but au développement de l'âme humaine,

l'homme l'a *manquée* par le péché[1]. C'est, de plus, qu'à cette heure cette même vie éternelle ne lui est de nouveau rendue accessible que par la foi par laquelle il ressaisirait, dans la personne de Jésus de Nazareth, le Dieu dont il avait été séparé.

La négation de l'immortalité de l'âme, telle qu'on la formule ici devant nous, n'a donc rien à faire avec ce qui serait la négation de cette vie éternelle que proclame l'Evangile. Il ne s'agit bien là que de cette fausse immortalité de l'âme qu'enseignaient en hésitant les sages du paganisme, de cette idée que l'âme humaine (par où l'on entend la portion invisible de l'être humain) est essentiellement immortelle; que non seulement elle survit au corps, mais qu'elle subsiste déjà à cette heure comme une entité *sui generis*, comme une « substance » absolument indestructible. C'est cette pensée, laquelle est du reste naturelle chez ceux qui ne connaissent en fait d'ennemis de leur vie « que ceux qui peuvent tuer le corps, » que cette âme, bien qu'elle ait eu un commencement, est cependant telle qu'elle ne saurait avoir de fin; qu'il ne peut donc être question pour elle que d'un avenir infini ou de bonheur ou de malheur, et jamais de la mort elle-même, c'est-à-dire de l'annihilation.

Du moment cependant où, avec cela, on admet pour cette âme la possibilité d'une impiété délibérée, il en résulte aussitôt, à l'endroit des âmes chez lesquelles cette impiété se serait produite, la pensée d'une immortalité séparée de Dieu, et, par conséquent, d'une immortalité de ténèbres, de haine et de souffrance. C'est de la sorte qu'on arrive tout à coup, au sein du monothéisme chrétien, à se trouver en face de ce qui est comme un reste de cet antique dualisme de l'Orient, dans lequel le principe éternel du mal coexiste à jamais en face du principe éternel du bien.

Quoi qu'on fasse, cependant, la pensée se révolte devant une idée que condamnent à l'envi et l'expérience morale et l'expérience religieuse; devant le fait de souffrances et d'une haine éternelles subsistant en face du Dieu bienheureux, en

[1] On sait que dans l'hébreu et dans le grec les termes dont on se sert pour désigner *le péché* signifient l'un et l'autre l'acte par lequel on a *manqué un but*.

face de ce Tout-puissant qui s'est nommé devant nous le Dieu qui est amour, le Père céleste. C'est bien dans ce sentiment qu'il faut voir le point de départ des recherches dont témoigne ce livre.

Et certes il n'est personne qui osât refuser de s'associer à un semblable sentiment. Il faudrait remonter jusqu'aux convulsions extrêmes du plus terrible des fanatismes, de celui qui accompagna l'agonie du peuple juif, pour trouver, exprimée comme une vérité religieuse, la pensée de la joie que procurerait éternellement aux élus la vue des tourments des damnés[1]. Ajoutons aussitôt que même alors il se produisit au sein d'Israël, comme cela ressort de tels passages des livres sibyllins dans lesquels on s'accorde à reconnaître l'influence de la pensée juive et qui parlent de la restauration finale des méchants, comme une protestation contre ce qui avait été la manifestation la plus odieuse de l'orgueil et de l'égoïsme pharisiens.

Avec cela si, grâce à l'influence générale de l'Evangile, la première de ces deux idées ne saurait plus aujourd'hui être seulement énoncée, la plupart de ceux qui professent croire à cet Evangile hésiteraient néanmoins encore à formuler expressément la négation du fait sur lequel elle se fonde. En particulier, dans nos Eglises protestantes où, comme chacun sait, l'autorité extérieure de l'orthodoxie traditionnelle est d'autant plus prononcée qu'on n'y connaît pas d'autre autorité, on est généralement arrivé à interdire à sa pensée l'analyse attentive soit de cet état de « mort » dans lequel nous entrons tous par notre naissance de la chair, soit de ce qui concernerait notre existence personnelle après la mort de notre corps, du moins jusqu'au moment où nous serions arrivés « à être toujours avec le Seigneur. »

De là ce fait que, chez les protestants, tandis que les uns s'en tiennent à un souvenir aussi vague que possible des déclarations de l'Evangile à l'égard de ces faits, les autres s'efforcent de concentrer toujours plus leur pensée sur la personne de Celui dont l'image remplit seule pour eux ce ciel où il nous

[1] Voir, entre autres, le livre apocryphe connu sous le nom du *IVe livre d'Esdras*.

a précédés et d'où il nous attire tous à lui. Si ces derniers, cependant, ont tout lieu de se contenter de leur foi au Sauveur quant à ce qui les concerne eux-mêmes, ils ne sauraient, au nom même de cette foi, vouloir demeurer indifférents au sort de ceux qui ne seraient pas arrivés à la partager. Aussi en viennent-ils bientôt à se représenter tout ce qui, en dehors de leur propre salut, aurait trait à cette vie à venir de l'âme humaine, comme un de ces mystères insondables par lesquels Dieu, dans sa sagesse et dans sa bonté, voudrait nous enseigner « à nous décharger sur lui de tout ce qui peut nous inquiéter. »

Evidemment ce dernier parti renferme ce qui doit suffire à la piété. Une fois l'âme réfugiée en son Dieu, il n'est plus rien qui ait le droit de l'en distraire ni qui puisse jamais venir l'y troubler. Encore faudra-t-il, cependant, qu'on soit bien assuré de son droit à avoir embrassé un tel parti. On peut, là aussi, prendre pour la paix de la conscience ce qui ne serait au fond que de l'indolence et de l'infidélité, et pour le repos que donne la foi, ce sommeil coupable dont on ne se réveille que pour une angoisse sans remède. En particulier, dans le sujet qui nous occupe, il faut être bien sûr qu'on n'ait pas eu des raisons personnelles pour voir un mystère réservé à Dieu seul dans ce qu'il aurait au contraire destiné à être pour nous une source de force et de lumière.

Eût-on d'ailleurs le droit de s'en remettre pour tout cela à la seule expérience de sa foi en Dieu, le fait est que cette foi « n'est pas de tous. » Il est des hommes, et c'est encore à cette heure le plus grand nombre, qui ne sont pas encore parvenus à cette communion personnelle avec Dieu, grâce à laquelle l'âme humaine a le droit de laisser ce qui ne serait que la pensée religieuse, pour se reposer tout entière dans l'expérience silencieuse de la piété. Lorsque de tels hommes sont mis en face du point spécial dont il s'agit ici, ils ne savent où se réfugier loin de l'horrible pensée d'un enfer éternel. Pour peu qu'ils veuillent demeurer fidèles à eux-mêmes, ils en viendraient même nécessairement à repousser un Evangile qui l'enseigne, n'était le respect dont ils le voient encore entouré

par ceux devant le jugement desquels ils se sont accoutumés à s'incliner.

Mais s'incliner fût-ce même devant les meilleurs ou les plus sages des hommes n'équivaudra jamais à s'être abaissé devant Dieu lui-même. Aussi ne sera-ce jamais là, chez ceux dont nous parlons, que de la « foi traditionnelle. » Or nous vivons à une époque ennemie des illusions, à une époque où l'on n'hésitera pas à porter la main sur une soi-disant « foi, » qui ne serait dans le fond que du respect humain. Avec cela, comme c'est encore la seule que comportent beaucoup d'âmes, il vaut mieux, au lieu de la leur arracher, tâcher de les guérir de l'erreur qui, en les détournant de Dieu lui-même, les aurait amenées à se contenter de « l'autorité » des hommes. Dès lors cette erreur aurait rempli le rôle pour lequel Dieu l'avait permise; elle aurait été pour ces âmes l'occasion d'un progrès du côté de la religion personnelle, de la foi libre du cœur.

D'autres fidèles, qui déjà ne veulent d'autre autorité que celle de l'Ecriture, prennent ici le parti de ne s'attacher qu'à un seul côté de la parole évangélique. S'en tenant à ce qui nous y est dit de l'amour infini, ils oublient à dessein, et le témoignage que rend cette parole à la sainteté redoutable du Seigneur, et les menaces si terribles de son jugement qui s'y rencontrent si souvent. Par là, cependant, ces demi-croyants s'exposent, eux aussi, à perdre de vue le sentiment de leur propre responsabilité. Ils arrivent peu à peu à ne plus regarder le péché que comme une erreur extrêmement dangereuse, sans doute, et qui par conséquent n'est qu'un malheur infiniment regrettable. Avec cela comme ce péché, incident après tout passager, ne saurait être réellement mortel, peu à peu la pensée s'en détourne pour ne plus se fixer que sur l'infini des miséricordes divines. Aussi bien en arrive-t-on, chez les hommes dont nous parlons, à attacher toujours plus exclusivement ses regards non pas tant sur Dieu lui-même que sur l'immortalité bienheureuse qu'il a promise. Cette immortalité, en effet, on se répète que rien ne saurait définitivement nous la ravir, eussions-nous même continué à vivre ici-bas dans l'indifférence et dans le péché.

Mais vouloir vivre du salut de Dieu sans vivre de Dieu lui-même, c'est là si peu de la piété, qu'il faut bien plutôt y voir une impiété qui, pour ne pas être consciente, n'en est pas moins réelle. C'est vouloir se servir de Celui qu'on doit avant tout exclusivement et sincèrement servir. Il n'est du reste pas besoin de signaler les dangers que recèle, ne fût-ce que pour la vie morale elle-même, cette doctrine si facile du salut universel. C'est bien de tous les mensonges le plus ancien et le plus mortel. Nous y reconnaissons, en effet, ces mots fameux, les premiers que l'homme entendit sur la terre d'une bouche autre que celle de son Dieu : « Vous ne mourrez nullement ! »

Le fait est que cette doctrine trahira toujours, chez celui qui la professe, un sentiment affaibli des droits du fait moral, c'est-à-dire l'affaiblissement de ce qui constitue nécessairement la base et le point de départ de toute activité libre de la volonté. Sous l'influence de cette doctrine délétère, on blesse irrévocablement cette conscience que nous devons trembler de faire taire en nous, puisqu'elle est comme la lumière de notre vie elle-même, la conscience que nous possédons du caractère absolu de l'autorité de l'obligation morale. Plus que toute autre pensée, cette pensée s'attaque directement à notre expérience de la sainteté même de Dieu, et cela d'une façon d'autant plus dangereuse que nous la formulons devant nous-mêmes sous le prétexte de l'honorer. Produit, chez celui qui s'y réfugie et qui bientôt s'en contente, de ce qui, dans le fond, constitue une lâcheté de la volonté et une infidélité à la loi qu'il porte en lui-même, une semblable conclusion aboutit fatalement à l'affadissement du caractère, elle sape inévitablement les bases mêmes et de la liberté native, et de la vigueur de l'âme.

Reste la solution qu'on nous présente ici, et cela au nom de la conscience et de l'Ecriture elle-même. C'est la thèse de l'annihilation du mal et des méchants par un jugement éternel, c'est-à-dire final. Cette solution sauve réellement tout ce que nous devons respecter : le sentiment de la loi imposée à notre liberté et celui de notre foi au Dieu Sauveur.

Sans doute, elle aussi, si on ne la comprend pas, peut prêter

à de fâcheux malentendus. Comme toute doctrine nouvelle (bien qu'elle ne le soit que pour notre monde religieux actuel), elle demande à être soigneusement définie. De plus, parce qu'elle repose sur la conscience que nous aurions d'un fait intérieur, il est indispensable qu'avant de la proclamer on se soit tout d'abord exactement informé du sens que revêtiraient, dans la pensée de ceux auxquels on la présente, les termes par lesquels on la formulerait devant eux.

En particulier, tout dépendra ici de la signification qu'on serait arrivé à donner autour de nous à ce mot de *vie*, lequel servira toujours à définir celui de *mort*.

Non seulement, pour soi-même, il faudra avoir précisé ce qu'on entendrait par un fait de vie qui, en dépit de ses origines divines, pourrait néanmoins finir par cesser d'être, mais (sans entrer ici dans ce détail, lequel ne saurait cependant être négligé [1]) on ne devra jamais oublier que ce mot de *vie* revêtira encore nécessairement, pour tels ou tels hommes, un sens absolument différent.

Les uns, en effet, sont arrivés à entendre par là la vie de Dieu lui-même, celle que Dieu possède de droit absolu, celle que l'homme ne saurait par conséquent jamais posséder qu'en vertu d'un don de Dieu et, même, l'homme étant pécheur, qu'en vertu d'une grâce de Dieu. Pour de semblables esprits, la thèse de l'annihilation du mal et des méchants n'a rien qui puisse les scandaliser. Ils possèdent en effet déjà, au dedans d'eux-mêmes, l'expérience du fait qu'elle proclame devant eux. Ils ont déjà reconnu, ces hommes, et cela par leur propre expérience, que pour eux-mêmes *vivre* c'est être en communion avec Dieu; tandis que, du moment où cette communion aurait été chez eux ne fût-ce que momentanément et partiellement voilée, ils se sont à chaque fois sentis envahis par des ténèbres et des angoisses qui ont été pour leur âme comme le frisson avant-coureur de la mort. En fait d'immortalité, ces hommes sont donc arrivés à la voir en Dieu seul, et à savoir, pour ce qui les

[1] J'ai eu l'occasion d'indiquer, ici même, le fait physiologique qui me semble jeter un jour décisif sur cette question spéciale du développement du fait moral. Voyez l'année 1879 de la *Revue*, pag. 253.

concerne, eux, que Dieu ne fait part de son immortalité qu'à l'homme qu'il a amené à se donner à lui.

Tous, cependant, n'en sont pas là. Même parmi les hommes qui, à cause du respect qu'ils portent aux besoins religieux de leurs cœurs, passent pour et se croient eux-mêmes des hommes religieux, il en est qui, parce qu'ils sont jusqu'ici demeurés étrangers à cette communion personnelle avec Dieu lui-même, ne sauraient encore attacher au mot *éternel* aucune autre signification que celle d'une durée indéfiniment prolongée. La durée, en effet, est la seule forme d'existence dont ils aient encore fait l'expérience. C'est donc la seule dont ils possèdent encore l'idée. Pour de tels hommes, la notion d'*éternité* n'existe pas au sens vrai. Ce seront des siècles, ce seront même des siècles de siècles. Ce n'en demeurera pas moins, pour tout cela, un fait ressortissant à la succession du temps, et par conséquent essentiellement étranger à ce qui serait la réalité d'un présent devenu enfin immuable. L'immortalité, pour ces hommes, ne sera après tout, qu'une modification de ce fait d'existence historique qui est encore, en fait d'existence, la seule expérience dont ils aient été capables.

Dès qu'on aurait devant soi des esprits qui en sont encore là, il est évident qu'il faudra avant tout s'appliquer à provoquer chez eux l'expérience de la *vie* dans le sens absolu, c'est-à-dire de la vie divine. Jusqu'à ce qu'on y soit parvenu, ils ne verront jamais, dans la négation de l'immortalité de l'âme humaine, en tant que cette négation impliquerait celle des « peines éternelles, » qu'une abréviation, à l'endroit des châtiments, de cette durée jusque-là sans limites qui pour eux représentait l'éternité. Dans de tels hommes, la négation de l'immortalité de l'âme risquera toujours de réveiller ce cri de la révolte des sens : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons! »

Ici donc encore, grâce à une fausse idée préalable de la vie, cette négation pourrait avoir pour résultat d'enlever au sentiment du péché ce qui en fait la gravité essentielle. Précisément parce que tout dépend ainsi, pour le sens des termes, de l'expérience morale et religieuse à laquelle on ferait appel, on ne saurait avoir assez clairement spécifié cette expérience.

Or, sans vouloir nous permettre un jugement définitif, nous croyons reconnaître ici et là, dans le bel ouvrage qui est devant nous, des traces de ce dogmatisme qui consiste plutôt à constater les faits qu'à en justifier pleinement l'appréciation. C'est ainsi, en particulier, que les déclarations scripturaires y sont avancées en preuve, sans que l'auteur nous ait d'abord exposé les raisons qui lui en donnent le droit. De là, malgré l'intérêt soutenu et parfois palpitant de telles ou telles pages, le fait qu'elles laisseront peut-être encore debout, dans l'esprit de tel lecteur, les questions qui y seraient sans cela résolues. Et ici il nous faut remercier le traducteur français soit pour la lucidité de son style, ainsi que pour le tact avec lequel il a opéré les retranchements jugés par lui nécessaires, soit surtout pour cette belle et savante préface, où il nous met au courant de l'histoire déjà si importante de la question dont il s'agit. L'auteur de ces pages n'avait nullement pensé prendre la parole après des voix aussi considérables. Ayant cependant accepté l'honneur de mentionner cet ouvrage dans la *Revue*, la thèse qui y est soutenue lui semble trop importante, et les malentendus auxquels elle pourrait donner lieu trop dangereux, pour qu'il n'essaie pas de dire ici quelques mots sur la manière dont cette thèse se justifierait à sa propre pensée.

La première chose à faire est de définir les termes, en distinguant tout d'abord entre le langage ordinaire et le langage de l'Ecriture.

Dans le langage ordinaire on se contente, au point de vue psychologique, d'appeler *âme* cette portion de nous-mêmes qui non seulement est invisible, mais à l'égard de laquelle un secret instinct nous répète qu'elle survivra à la dissolution du corps. De plus, tant que nous nous en tenons à notre seule expérience, le mot d'*immortalité* ne saurait jamais revêtir pour nous qu'une signification purement négative. Il signifiera en effet l'existence de ce qui survit à cette mort du corps qui est la seule mort que nous connaissions. Il est évident qu'à ce point de vue la négation de l'*immortalité* de l'*âme* ne saurait que nous présenter une contradiction flagrante.

On objectera sans doute à cela que cette idée de l'âme

« comme de ce qui en nous survit à notre corps, » ne peut constituer une définition, puisqu'elle ne repose après tout que sur un sentiment purement instinctif. Cela est vrai. Rappelons-nous cependant que ce sentiment persiste, en dépit de tout ce qui, soit au dehors soit au dedans de nous, tendrait à l'effacer. A cet égard, le fait que dans tel cas spécial (nous n'avons sans doute ici dans l'esprit que telle ou telle tribu de sauvages) ce sentiment instinctif semblerait ne plus exister, ne prouverait pas davantage contre son universalité, que tels faits isolés d'idiotisme ne pourraient être allégués contre cette proposition : que l'homme est un être intelligent.

Quant à préciser le fait positif qui en nous est à la racine d'un sentiment aussi universel, nous croyons, pour notre part, que cela n'est point impossible; qu'il suffit pour cela d'une analyse attentive de ce qui constitue en nous soit le fait intellectuel, soit le fait moral, en d'autres termes, que nous pouvons y arriver et au moyen de l'idée que nous avons du temps, et par la conscience que nous possédons de la liberté. Ici, cependant, nous devons nous borner à rappeler que pour le sens commun, ou, si l'on veut, que du consentement universel, il ne saurait seulement être question de mettre en doute ce qu'on appelle d'ordinaire l'immortalité de l'âme, vu qu'à ce point de vue-là cette expression n'a d'autre sens que celui d'une survivance, après la mort du corps, de cette portion de notre être que, déjà du vivant du corps, nous n'avions pu confondre avec lui.

Mais nous sommes loin d'en pouvoir dire autant dès qu'il s'agirait de ce que signifie cette même expression dans la Sainte Ecriture. Là, en effet, ces deux mots, l'*immortalité* et l'*âme*, revêtent une signification toute spéciale et qui est essentiellement différente de celle que leur prête le langage ordinaire.

Disons d'abord que, dans l'ensemble de l'Ecriture, ces termes ont évidemment un sens différent, suivant l'époque à laquelle nous les trouvons employés. Déjà, pour ne parler que de la première des deux grandes divisions de ce recueil, l'*âme*, dans l'Ancien Testament, n'est qu'une simple désignation historique. Ce mot y signifie uniquement le fait de l'existence individuelle

considérée dans son ensemble, soit qu'il s'agisse de l'existence de l'homme, ou de celle des animaux, ou même de celle de Dieu dans ses manifestations successives. En particulier, l'âme humaine, dans l'Ancien Testament, est cette existence complexe qui, dès que l'homme fut apparu sur la terre par la volonté du Créateur, comprend, d'un côté, l'élément terrestre du *corps* vivant, de l'autre, un élément provenant de Dieu lui-même, l'*esprit* que le souffle même de Dieu a communiqué à l'homme de la terre. L'*âme* n'est donc là que la simple désignation d'un fait historique.

De là l'emploi de ce mot pour signifier le fait personnel, comme lorsqu'il prend la place qu'occupe le pronom personnel dans nos langages occidentaux. Dans l'Ancien Testament, Dieu, aussi bien que l'homme, dira « mon âme » en parlant de lui-même. C'est encore pour cela que ce même mot se dira de l'existence spéciale du corps. Le sang est appelé l'âme du corps, parce que le sang est la condition de l'existence historique du corps. A cela se rapporte aussi la signification du mot de *cœur* dans l'Ancien Testament. Il y sert à désigner le point de départ et le centre de toutes les manifestations de la vie de l'homme, parce que, au sens propre, le cœur est le centre du mouvement du sang considéré comme l'organe de l'âme ou de la vie du corps. De là vient l'usage actuel de ce mot de cœur dans le langage religieux et jusque dans le langage ordinaire, où l'on s'en sert si universellement pour désigner ce qui est le centre et la source des instincts primordiaux de l'être lui-même.

On voit que si l'Ancien Testament connaît sans doute les faits psychologiques, il ne les analyse pas. Aussi peut-on dire qu'il n'a pas de psychologie, dans le sens de ce qui serait une doctrine expressément formulée sur la nature de l'âme humaine et sur le jeu de ses facultés. De même qu'on n'y trouve pas un mot sur la nature essentielle de Dieu, de même que Dieu ne nous y est montré que dans sa seule révélation historique, il en est ainsi à l'égard de l'homme. En particulier, les faits psychologiques y sont simplement désignés par les termes les plus usuels, c'est-à-dire par des figures empruntées aux faits les plus accessibles à l'expérience sensible elle-même. L'Ancien

Testament témoigne de la vie de Dieu et de la vie de l'homme comme de faits dont l'historicité est connue de tous. Il ne s'arrête jamais à en prouver la réalité. En particulier, la réalité de Dieu y est chose si bien admise, que la mettre seulement en doute y est regardé comme un signe de déraison. Cela vient de ce que, pour les écrivains de l'Ancien Testament comme pour ceux auxquels ils s'adressent, cette réalité a déjà été prouvée par les faits eux-mêmes. Grâce à leur passé, la réalité de Dieu est pour eux la réalité positive par excellence, en sorte que toute autre existence ne possède plus, en face de cette réalité de Dieu et de son œuvre, qu'un caractère de contingence. L'Ancien Testament est donc entièrement étranger à la preuve analytique, la seule dont se contente la pensée grecque, par exemple, et celle qui, à partir de cette pensée-là, est devenue le besoin de l'esprit moderne.

Aussi bien n'est-ce qu'après l'Ancien Testament, après la cessation de la synthèse prophétique dans Israël, après le retour de la captivité, que la pensée juive se tourne vers la spéculation religieuse. C'est alors que les croyants commencent à « sonder les Ecritures, » c'est-à-dire à chercher à justifier pour leur pensée les faits dont leurs livres sacrés témoignaient devant eux. Aussi ne saurions-nous nous étonner de trouver dans le Nouveau Testament, à la différence de l'Ancien, la pensée religieuse déjà abondamment formulée, et cela non seulement dans ce qui a trait à Dieu, mais dans ce qui concerne l'homme lui-même. Les écrits de Paul, tout spécialement, y renferment les éléments de ce qu'on a le droit de nommer une doctrine psychologique.

Voyons d'abord ce qu'est cette doctrine, sauf à en préciser ensuite la valeur actuelle.

Ce qui la caractérise, ainsi que cela ressort du second des deux passages qu'on cite d'ordinaire[1], passage dans lequel l'apôtre explique l'expression : « *l'homme tout entier*, » par ces mots : « *l'esprit, l'âme et le corps*, » c'est ce qu'on a appelé la *trichotomie* de l'être humain. Cette expression est non seulement barbare, mais elle peut donner lieu à un grave malentendu.

[1] 1 Cor. II, 12, et 2 Thes. V, 23.

Elle est propre, en effet, à faire naître l'idée que l'apôtre aurait admis une division essentielle de l'être humain en trois entités vivantes, indépendantes et distinctes. Il en résulterait qu'il y aurait lieu de parler, à propos de l'homme, de la vie ou de la mort et de son corps, et de son âme et de son esprit, comme de ce qui, dans le fond, serait à chaque fois une vie ou une mort partielles dans l'homme, au lieu de voir dans chacun de ces faits une manifestation spéciale de la vie ou de la mort de l'homme lui-même à un moment donné. Or il ressort du langage de l'apôtre que c'est bien cette dernière pensée qui est la sienne. Il distingue expressément entre l'homme considéré en lui-même, et ce même homme considéré comme vivant soit de la vie du corps, soit de la vie de l'âme, soit encore de la vie de l'esprit. Ces trois mots désignent évidemment pour Paul trois organes spéciaux d'une vie centrale, qui, elle, est la vie du moi humain. Il est vrai qu'il parle de l'homme corporel ou charnel, comme aussi de l'homme animal ou psychique, ou encore de l'homme spirituel. Mais il n'en parle pas comme de ce qui serait des hommes différents et distincts. Ce sont là pour lui trois états qui, à tour de rôle et même à un certain degré simultanément, peuvent être ceux de la même individualité.

Avec cela, à ses yeux, la vie de cette individualité humaine n'atteint son véritable but, elle n'arrive à son entier épanouissement, à son expression normale et définitive, que dans son activité spirituelle. Ce n'est que lorsqu'il est vivant par l'esprit que l'homme est capable de comprendre les choses de Dieu, parce que ce n'est qu'alors qu'il est arrivé à pouvoir saisir cette vie immortelle qui est la vie propre de Dieu.

En effet, bien que l'homme n'ait pas été créé positivement immortel, c'est pour devenir tel qu'il a été créé de Dieu. Il n'a pas été créé « à l'image de Dieu » dans ce sens qu'il eût été créé image de Dieu, semblable à Dieu; mais dans ce sens qu'il l'a été pour arriver à l'image de Dieu, c'est-à-dire à lui devenir semblable. Dans l'état qui est actuellement le sien par le fait de sa naissance de la chair, l'homme ne peut plus parvenir à cela que grâce à ce qui, dans le développement de sa vie,

constitue une régénération, une nouvelle naissance, une « nouvelle création. »

Or c'est là un fait qui s'opère dans la sphère spirituelle de sa vie. C'est grâce à la réceptivité qui est la sienne dans l'organe de son esprit que l'homme peut être ainsi régénéré. C'est dans sa vie spirituelle tout d'abord qu'il est susceptible de recevoir l'influence fécondante de l'esprit divin. L'esprit est, dans l'homme, le sens par lequel il reçoit et saisit ce qui est éternel, parce que c'est là que Dieu commence à le saisir par son Esprit.

Dans la manière dont saint Paul parle de l'esprit qui est dans l'homme, comme dans ce qu'il dit de la vie de l'homme par son âme et par son corps, il est donc évident que ces trois mots ne désignent pas pour l'apôtre des substances capables d'une vie propre, mais qu'ils ne sont bien que la désignation de trois organes distincts de l'activité vivante du même moi.

Ce qui le prouve, c'est qu'il nous montre ce moi humain capable de faire de ces trois organes un usage anormal. L'homme peut mal appliquer et l'activité de ses sens, et celle de son âme ou de son être conscient et réfléchi, et celle de son cœur ou de son esprit. Dans ce cas, si rien n'intervient, il en résulte pour le moi humain la cessation graduelle de l'activité régulière de ces trois organes, c'est-à-dire, en fin de compte, d'abord la mort du corps, après cela la mort de l'âme, enfin la mort de l'esprit lui-même.

Cependant la position occupée par chacun de ces organes à l'égard du moi lui-même n'est pas la même. En particulier, l'esprit (lequel est aussi pour cela appelé le cœur) est l'organe central, le dernier et suprême organe de la vie de ce moi. De là le fait que, chez l'homme psychique, chez celui qui ne vit encore que de la vie de l'âme, non seulement le besoin de la vie par l'esprit se fait sentir, et cela sous la forme d'une protestation contre la vie psychique dont cet homme-là se contente encore, mais que, pour cet homme, la satisfaction de ce besoin constitue encore la possibilité d'une vie nouvelle et supérieure.

Or, c'est par un acte de volonté (qu'il s'agisse de ce qui ne

serait qu'un mouvement instinctif, ou d'une volonté consciente de ses motifs) que l'homme aura ainsi concentré l'activité de sa vie dans l'une ou dans l'autre de ces activités organiques. Un fait suffit à le prouver. L'homme qui, dans l'activité d'homme psychique ou animal, se surprendrait à centraliser son action dans la vie du corps, regardera toujours cela comme une déchéance. Pour l'homme psychique, avoir mérité le nom d'homme charnel sera toujours une honte.

Sans doute, l'homme est forcé d'avoir recours à l'un ou à l'autre de ces organes pour l'activité qui est momentanément la sienne. Néanmoins le choix qu'il fait de l'un ou de l'autre est un fait dont il se sait responsable, et ce choix constituera toujours et pour lui-même et devant les autres ou une chute ou une victoire.

Nous venons de dire que l'homme est ici *forcé* de faire un choix. C'est que la mise en œuvre ou de l'une ou de l'autre de ses activités organiques est bien pour lui la seule possibilité qu'il ait de devenir conscient de sa vie, de vivre d'une vie consciente et personnelle. Si, considéré en lui-même, son moi ne se confond ni avec la vie du corps, ni avec celle ou de l'âme ou de l'esprit, ce moi pourtant ne se conçoit, ne se saisit, ne s'affirme pas lui-même en dehors de l'un ou de l'autre de ces organes de sa vie. A Dieu seul appartient de connaître directement, de « sonder » le moi humain tel qu'il est en lui-même et abstraction faite de son activité. Un jour viendra où nous aussi « nous connaîtrons comme nous avons été connus, » mais à cette heure la conscience de nous-même demeure attachée à celle de l'activité momentanée de notre vie. Nous nous sentons, nous nous saisissons toujours nous-mêmes, soit dans les sensations de notre corps, soit dans l'activité réfléchie de notre intelligence et de notre volonté, soit dans le sentiment de la loi par laquelle notre liberté se sentirait limitée. Ajoutons à cela que dans notre état actuel, comme hommes de la première naissance, ou comme ce que Paul appelle les enfants du premier Adam, nous n'avons la pleine conscience de nous-même que dans l'activité spéciale de l'*âme*. Hommes encore psychiques, nous sommes incapables, comme tels, de nous

concevoir abstraction faite de notre âme actuelle. Aussi nous semblera-t-il toujours que nier l'âme équivaudrait à nier la vie même de l'homme, qu'avoir refusé l'immortalité à l'âme ce serait l'avoir déniée à l'homme lui-même.

Le fait est cependant que dans son activité spirituelle l'homme est plus réellement lui-même que s'il persistait à n'être toujours que l'homme purement psychique. Et même si nous hésitons à saisir ce fait, c'est que nous avons déjà définitivement reporté à l'idée de l'homme lui-même ce qui n'est bien dans le fond qu'un accident du développement historique de sa vie. Il suffira cependant de quelque attention pour nous faire discerner un fait accidentel dans ce fait que notre conscience de nous-mêmes est ainsi actuellement limitée à la conscience que nous avons de notre vie psychique ou de la vie de notre âme. Rien, en effet, ne s'oppose chez nous à ce qu'il en soit autrement. Rien, dans notre organisation essentielle, ne s'oppose à la possibilité pour nous d'avoir conscience de nous-mêmes dans notre vie du corps, par exemple, puisque nous voyons cette conscience-là, dont nous possédons encore les restes dans tels de nos instincts corporels, suffire pleinement sous nos yeux à diriger la liberté réfléchie des animaux qui nous entourent.

Quant à la conscience de nous-mêmes dans notre vie de l'esprit, si nous ne la possédons pas encore d'une façon directe, notre apôtre affirme que nous y atteignons d'une façon indirecte par ce qu'il appelle « la vie de Christ en nous. » A cet égard il va jusqu'à dire de lui-même : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; » « ce que je vis, je le vis par la foi du Fils de Dieu. » « Nous avons, » dit-il encore de lui et de ses frères, « la pensée de Christ. » A l'entendre, tous les vrais croyants aspirent, ils soupirent même après le moment où ils se verront en pleine possession de la conscience de cette vie spirituelle qui, tant qu'ils sont encore retenus dans leur vie psychique actuelle, n'est jamais présente en eux que sous la forme d'un instinct, supérieur sans doute, mais dont ils n'ont pas la libre disposition[1].

[1] On peut exprimer cela dans le langage de Paul en disant que, si le

On comprendra maintenant que, dans ce qui n'est ainsi qu'un pur organe de l'activité du moi, il n'y a rien qui constitue une entité spéciale, rien à l'égard de quoi il puisse être question d'immortalité. L'âme, comme l'esprit et le corps, nous est représentée comme un organe de rapport pour l'activité de la vie du moi. Au-dessus, au delà de ces organes de rapport subsiste la vie de ce moi lui-même. C'est uniquement à l'égard de cette vie-là qu'il peut être question soit de mort soit d'immortalité.

Avec cela, si cette vie du moi est capable de devenir une vie immortelle, si elle y est même destinée, le fait est qu'elle n'y est pas encore parvenue tant qu'elle n'aurait d'autre manifestation que celle de la vie de l'âme. Aussi est-il vrai de dire qu'à cette heure c'est Dieu seul qui possède l'immortalité. Même le Fils de l'homme, l'homme normal, dans les « jours de sa chair, » dans les jours de sa vie psychique, n'aurait pas « eu la vie en lui-même » si, comme il le dit, il ne l'avait reçue comme un don de son Père.

Quant à l'homme historique, cette vie immortelle ne fait en lui son apparition que lorsque, au moyen de son organe spirituel, il a saisi Dieu comme la loi de sa vie, après avoir d'abord été saisi par Dieu lui-même dans ce centre de son activité personnelle. Dès lors cependant débute, au sein de sa vie psychique, une nouvelle vie, sa vie spirituelle, sa vraie vie, laquelle est pour lui une vie définitive et éternelle. Celui qui croit possède cette vie, il *a* sa vie éternelle, « il est passé de la mort à la vie. »

L'homme ne devra cependant pas cela à ses seuls efforts. Non pas qu'il n'ait rien à faire pour y arriver. Bien au contraire! A cet égard notre apôtre nous montre, dans l'activité humaine, deux évolutions en sens inverse, grâce auxquelles ce résultat est obtenu.

Dans la première de ces évolutions, l'homme, partant de la

νοῦς de notre σῶμα est en train de disparaître, celui de notre πνεῦμα n'est pas encore apparu. A cette heure notre νοῦς est celui de notre ψυχή actuelle, et c'est le νοῦς du Christ qui remplace en nous, grâce à notre foi, celui de notre πνεῦμα.

seule activité du corps, s'en détache peu à peu pour arriver, à travers celle de l'âme, au sentiment de la nécessité de saisir l'objet qui seul justifiera et satisfera l'activité de son esprit. L'homme nous apparaît alors comme « cherchant la gloire, l'honneur et l'immortalité. » (Rom. II, 7.) C'est la « religion » de l'homme. Elle aboutit à l'adoration, mais à l'adoration de ce qui n'est encore pour lui que « le dieu inconnu ; » ce qui veut dire que, laissée à elle-même, cette religion n'arrive qu'à l'expérience de la nullité de ses efforts pour atteindre à « l'immortalité. »

C'est alors que Dieu, bien qu'il n'ait jamais été « loin de chacun de nous, » bien que ce soit « en lui que nous ayons tous la vie, le mouvement et l'être » (Act. XVII, 27, 28), intervient par une action que nous sentons ensuite avoir été au dedans de nous une action directe. Il féconde, par son Esprit, cette activité de l'esprit de l'homme qui sans cela demeurerait stérile. Il révèle à cet esprit la loi de cette vie spirituelle qui n'est encore pour l'homme jusque-là qu'un instinct. Dieu la lui donne en se donnant lui-même. Par son Esprit, par cet Esprit qui a déjà été sur la terre celui du Fils de l'homme, Dieu se livre lui-même à l'expérience spirituelle de l'homme. C'est le saint mystère de l'union personnelle de Dieu lui-même avec la personnalité humaine.

Dès lors commence chez cet homme, devenu « un enfant de Dieu, » l'évolution inverse d'une activité qui a Dieu lui-même pour but parce qu'elle l'a eu d'abord pour point de départ. Ce n'est plus une simple recherche. C'est une activité devenue consciente de son but, parce qu'elle a commencé par saisir Dieu lui-même dans l'expérience directe qui lui a été accordée. Le résultat en est une vie personnelle pleinement consciente de sa liberté et de ses droits. Ayant ainsi saisi en Dieu le but de sa vie, l'homme « se sanctifie » en partant de ce premier fait. Il se « renouvelle[1], » d'abord dans son activité psychique, puis dans son activité corporelle elle-même, ou, si l'on veut, d'abord dans sa vie réfléchie puis dans sa vie de relation. Devenu homme spirituel, il se fait d'abord une âme spirituelle,

[1] 1 Cor. IV, 16 et ailleurs.

jusqu'à ce qu'il se soit formé un corps spirituel, lequel apparaîtra à la résurrection lors de « l'apokatastase. » (Act. III, 21.)

La première de ces deux évolutions, nous en sommes tous actuellement et la preuve et les témoins. C'est celle dont parle l'apôtre lorsqu'il dit: « D'abord ce qui est psychique, puis ce qui est spirituel. »

La seconde ne saurait que débuter sous nos yeux. C'est ce qui a lieu en nous-mêmes, pour autant que nous acceptons la mort de notre « corps de péché, » pour autant que nous nous y associons même volontairement, jusqu'au moment où nous « dépouillerons » ce corps, dans l'attente de la « rédemption de nos corps, » c'est-à-dire de l'avènement en nous d'organes propres à notre vie immortelle. Et il y a plus. Cette évolution se poursuit en nous jusqu'à l'achèvement de la mort de notre vie psychique elle-même, ou jusqu'à la mort de notre âme actuelle. Ayant été élevés, dans notre expérience, jusqu'à la « grandeur de charité, » la grandeur psychique, laquelle avait été jusque-là notre œuvre et notre gloire, s'efface graduellement devant nous. Et en proportion que cette grandeur psychique, cette activité de l'âme, avait été auparavant le centre de notre vie elle-même, nous sommes dits maintenant, à mesure que nous nous en détachons, « mourir volontairement à nous-mêmes. »

C'est déjà ce dont notre Seigneur avait parlé, lorsqu'il disait que son disciple doit en venir à savoir « perdre ce qui est son âme dans ce monde. » C'est la loi dont lui-même a été pour nous et le docteur et l'exemple. Il exprimait cette loi en disant: « Si le grain qui tombe en terre ne meurt point, il demeure seul. » Sans doute, il s'agit ici du grain fécondé : le grain stérile ne meurt pas, il est détruit. Et c'est aussi l'exemple qu'il nous a laissé, lorsqu'il disait de lui-même à la veille de son sacrifice : « Nul n'a un plus grand amour que de donner son âme pour ceux qu'il aime. »

Il est évident qu'à ce point de vue, dans lequel nos lecteurs auront reconnu celui du Nouveau Testament, et en particulier celui de Paul, il ne saurait pas plus être question d'une immortalité de l'âme que d'une immortalité du corps ou de

l'esprit. Ce dont il peut être et ce dont il est en effet question, c'est d'une vie immortelle ou éternelle de l'homme lui-même. Or cette vie-là est aussi incompatible avec la vie actuelle de son âme qu'elle le serait avec une vie qu'il aurait centralisée uniquement dans son corps. En dehors de l'œuvre par laquelle Dieu féconde et renouvelle la vie spirituelle de l'homme, l'homme, dans ce point de vue, est certainement voué à l'anéantissement.

C'est bien là ce qui ressort de l'Evangile tout entier. Il répète que cet anéantissement a déjà commencé dans l'existence de l'homme telle qu'elle découle de sa naissance actuelle. La « chair et le sang » ne sauraient, ne fût-ce qu' « hériter » le royaume de Dieu, le royaume en dehors duquel il n'est rien d'éternel. Laissé à lui-même, l'homme voit son état actuel aboutir nécessairement à la dissolution de son corps. Puis, si rien n'intervient, il sent, ne fût-ce qu'à l'affaiblissement graduel qui envahit sa vie psychique, que la dissolution ou l'anéantissement suivra tout aussi nécessairement. Finalement lorsque sera venue la fin de « la patience de Dieu, » à la « consommation, » s'ajoutera à ces deux « morts » la mort de l'organe central de sa vie, la mort dans la mort, la mort seconde, la mort de l'esprit. Cette fois, c'est la mort finale pour l'homme lui-même; c'est une mort sans remède, sans résurrection. Le feu qui tue alors est un feu éternel, un feu de soufre, un feu qui ne s'éteindra pas avant d'avoir consommé son œuvre, c'est-à-dire avant d'avoir consumé sa proie. La mort du corps actuel peut n'être pour l'homme qu'un « dépouillement, » la mort de l'âme elle-même n'être « qu'un gain ; » la mort spirituelle ou la mort de l'esprit demeure pour l'homme la mort absolue, la mort éternelle, la mort sans lendemain.

Si telle est, dans ses grands traits, ce qu'on pourrait appeler la doctrine psychologique du Nouveau Testament, il nous reste à nous demander quelle valeur cette doctrine doit revêtir pour nous.

Tout d'abord nous devrons nous être rendu compte des raisons qui distinguent ainsi cette psychologie de ce que l'Ancien Testament renferme à cet égard. Nous devrons avoir compris

pourquoi l'*âme* qui, dans l'Ancien Testament, n'est que la désignation générale de l'existence historique et actuelle de l'homme, devient, dans le Nouveau, celle d'un simple mode de l'activité de sa vie. Nous devrons encore avoir saisi la raison de ce fait, que ce n'est que dans le Nouveau Testament que la vie spirituelle nous apparaît clairement comme constituant la vie supérieure et suprême de l'homme.

Pour cela il faut nous rappeler que pour les écrivains sacrés, eux aussi, l'idée n'est jamais que l'écho intellectuel de l'expérience du fait lui-même. Or ici le fait, c'est que dans l'Ancien Testament l'homme n'a pas, au dedans de lui-même, l'expérience consciente de l'absolu ; il ne fait encore qu'en ressentir le besoin. Le croyant lui-même y fait partie d'un peuple qui saisit Dieu avant tout dans les faits successifs de son histoire nationale, laquelle n'est même pas encore achevée. Dieu n'apparaissant ainsi à la foi que dans des actes historiques, il n'y a pas lieu de s'étonner que le croyant n'y ait pas encore fait l'expérience de l'immortalité. Aussi est-ce bien « par l'Evangile que l'immortalité a été mise en lumière. » C'est là que, dans la personne de Jésus-Christ, l'union du cœur de l'homme avec le cœur de Dieu s'est enfin consommée sous nos yeux, c'est-à-dire d'une façon accessible à notre expérience. L'un des résultats de ce nouveau fait a été de faire de cette vie de l'*âme*, dans laquelle l'homme avait jusque-là trouvé l'idée centrale de sa vie, ce qui n'est plus maintenant à ses yeux qu'une manifestation imparfaite et passagère de cette même vie.

La seconde question que nous aurons à nous poser concernera la valeur intrinsèque que revêtirait pour nous cette psychologie du Nouveau Testament, qui nous apparaît surtout dans la pensée de saint Paul. Y verrons-nous ce qui serait le produit d'une philosophie juive, et, en particulier, de cette pensée pharisienne, qui avait trouvé en effet dans Saul de Tarse sa plus haute expression ? Ou bien y retrouverions-nous des éléments empruntés par l'apôtre lui-même à cette civilisation grecque avec laquelle il eut tant affaire ? Ou bien enfin y verrons-nous une révélation de Dieu, soit par ce qui serait comme un écho des antiques oracles du peuple élu, soit par ce

que nous regarderions comme ces « paroles que l'Esprit de Dieu enseignait directement au témoin de Jésus-Christ ? » (1 Cor. II, 13.)

Voilà des questions fort importantes pour notre public religieux. M. White ne se les pose pas même; apparemment parce qu'il sait que ces questions-là ne préoccupent pas ceux auxquels il s'adresse. Pour beaucoup d'entre nous, ce ne sera pas le cas. Aussi nous sera-t-il peut-être permis de dire ici comment elles se résolvent pour nous-mêmes.

Il est évident qu'une fois la dernière de ces questions soulevée, elle devient aussitôt la seule. Or ce n'est pas là autant une question historique que ce n'est avant tout une question d'expérience religieuse. Même pour celui qui ne saurait pas encore par expérience ce que c'est qu'un Dieu qui se révèle, cette question n'en demeurerait pas moins décisive. En y ramenant le débat, on l'aurait, en effet, par cela seul, déconsidéré aux yeux d'un tel homme. Il n'y verrait plus dès lors que le résultat d'hallucinations maladives. De notre côté, sans doute, nous nous demanderions ce que ce même homme ferait de cette « obligation morale, » dont l'objectivité positive demeure pour nous la seule base et le seul point de départ du fait religieux lui-même.

C'est ainsi, par exemple, dans la question qui nous a occupés, que tout se réduit pour nous, en fin de compte, à l'expérience qui aurait été la nôtre à l'endroit du *péché*. Avons-nous reconnu, dans notre péché, un fait qui implique ce qui serait pour nous un rapport avec l'absolu [1], il nous devient aussitôt impossible de retenir cette idée d'une immortalité essentielle de l'âme; vu que nous ne saurions nier le caractère essentiellement mortel du péché de cette âme. L'aveu de notre état actuel de *mort* demeure pour nous la première condition, ne fût-ce que pour le réveil en nous du désir d'une vie *immortelle*. Vouloir substituer le dogme de l'immortalité essentielle de l'âme humaine au témoignage que rend l'Evangile à l'état de mort qui est actuellement celui de cette âme, ce sera toujours, il nous semble, s'être rendu coupable de cette plus grave

[1] Luc XV, 18.

de toutes les infidélités, de l'infidélité à soi-même, vu que la conscience individuelle sanctionne ici hautement la parole de l'Evangile.

S'il est à regretter que ces faits de conscience, qui demeurent après tout la seule base de toute apologétique, ne soient pas plus clairement allégués à ce point de vue dans le livre de M. White, ce qui, par contre, n'y laissera rien à désirer au lecteur, ce n'est pas seulement le vaste horizon qu'y embrasse l'auteur, l'étonnante richesse des aperçus, la multitude de questions qui y sont soulevées et très souvent résolues, c'est le sérieux moral, c'est l'indépendance calme et hardie de la pensée, c'est surtout la vivante piété et la foi simple et sincère qui en animent, en éclairent et en dirigent les déductions.

Les trois partis qui se divisent le monde religieux français en dehors des limites de l'Eglise romaine, c'est d'abord le protestantisme traditionnel, puis les deux partis que j'appellerais ceux de la liberté; savoir celui que, si ce mot n'était pas à cette heure si étrangement compromis, on pourrait nommer le parti religieux de la libre pensée, et celui de la liberté de la foi. C'est surtout des partis de la liberté que nous attendons pour ce livre l'accueil auquel il a droit.

Le protestantisme officiel est à cette heure avant tout une tradition. Sans doute c'est un noble office que celui de maintenir, en face des générations et des opinions qui se succèdent, la belle et saine tradition évangélique. A part cependant le fait que la foi vivante ne se laisse ni fixer ni maintenir, cette position entraîne nécessairement un grand danger. C'est celui de s'en tenir, en fait d'autorité, à ce qui devient immanquablement, à l'égard des fidèles, la tyrannie d'une orthodoxie toujours moins clairement appréciée et par conséquent toujours plus aveuglément acceptée. A cela vient naturellement se joindre l'absence d'un principe hautement reconnu, absence qui caractérise notre protestantisme depuis que, s'étant laissé enlever l'autorité de l'Ecriture en matière de foi, il s'est vu réduit à l'état d'un fait historique n'ayant d'autre définition que lui-même. Un tel parti est évidemment d'un côté trop satisfait et de l'autre trop peu sûr de lui-même, pour donner son atten-

tion à rien de ce qui aurait l'air d'une nouveauté, cette nouveauté fût-elle, comme ici, une vérité trop longtemps négligée.

En face de ce parti de l'autorité extérieure de la tradition, vient se placer le parti de la liberté, par où nous entendons le parti de la conscience individuelle. Là on n'admettra de faits à venir que ceux dont la réalité découlerait directement d'une expérience présente. Tout dépendra donc de ce que sera une telle expérience. Or, il y en aura toujours deux : l'une celle de la libre pensée, l'autre celle de la libre obéissance de la foi. Quant à ceux qui se contenteraient encore de la première, nous croyons qu'il s'y rencontrera des esprits portés à examiner de plus près une thèse qui ramène ainsi l'attention sur les faits actuels de la conscience. Il s'en trouvera cependant d'autres par lesquels il semble que les faits de l'ordre spirituel soient toujours plus regardés comme de pures abstractions sans réalité. Il faudra s'attendre à ce que ces derniers négligent une thèse qui repose tout entière sur l'expérience de ces mêmes faits considérés comme la seule réalité positive et absolue.

Mais c'est à ceux qui ont trouvé la vraie liberté nous ne disons pas dans la soumission, ce qui serait un contresens, mais dans l'obéissance libre et volontaire que le cœur rend au Dieu qui l'est venu gagner, c'est aux hommes qui mettent au-dessus de toute autre expérience celle que Dieu a accordée de lui-même à la foi de leur cœur, c'est tout spécialement à ces hommes que nous recommandons *la Vie en Christ* de M. E. White. Nous croyons la lecture de cet ouvrage éminemment propre à ramener l'attention, de ce qui risquerait de n'être plus que des spéculations plus ou moins oiseuses, vers des faits positifs et actuels. Ce n'est pas de l'avenir, c'est du présent qu'il nous entretient. Détournant notre esprit de récompenses ou de douleurs dans un avenir inaccessible à notre pensée, il nous préoccupe de ces faits présents dont la réalité implique à elle seule notre avenir, d'une mort à laquelle il s'agirait chaque jour plus d'échapper, et d'une vie éternelle qui est mise encore aujourd'hui à notre portée.

Aussi désirons-nous vivement, qu'accueilli avec l'attention sérieuse qu'il mérite à un si haut degré, cet ouvrage suscite,

chez les croyants évangéliques de langue française, une de ces discussions qui, parce qu'elles ont leur point de départ dans l'amour de la vérité et qu'elles se soutiennent dans les hauteurs d'une charité sincère, ne sauraient manquer, quel qu'en soit le résultat, d'inaugurer pour chacun de nouvelles lumières, parce qu'elles auront amené chacun à faire une nouvelle expérience de Celui qui seul demeure pour nous tous et la vérité et la vie.

Ce dernier mot précise le point de vue auquel était placé l'auteur anglais lui-même, ainsi que le prouve le titre qu'il avait donné à son livre. Ce titre, le traducteur nous dit qu'il a craint, en le conservant seul, de faire passer cet ouvrage, aux yeux de ses lecteurs, pour un simple ouvrage « d'édification. » Il serait temps, ce semble, qu'on cessât chez nous de joindre à l'idée « d'édification » celle de la médiocrité de la pensée, du genre ennuyeux et de la nullité fatigante des lieux communs. Le fait est bien plutôt que l'édification de l'homme intérieur demeure l'œuvre suprême, et qu'il n'y a de bon, fût-ce même en philosophie, que ce qui dans ce sens-là *édifie*.

En tout cas, dans le sujet qui vient de nous occuper, comme dans tout ce qui touche à la droite connaissance de l'homme, c'est bien l'étude du Christ qui seule révélera « la plénitude de la science et de la connaissance » à ceux qui, dans le Christ des Evangiles, auront reconnu « le Fils de l'homme. » C'est bien là seulement qu'ils trouveront la vérité de la nature humaine. Il n'y a que cette seule personnalité, dont l'historicité ressort précisément de ce caractère, qui nous livre le secret de la vraie nature de l'homme. C'est là que nous rencontrons l'idéal humain ; par où nous entendons, non une idée fantastique de ce que l'homme pourrait être, mais la vue de ce qu'a été un de nos semblables sans le péché, c'est-à-dire la vue de ce que nous sommes appelés à devenir une fois le péché vaincu en nous. Au point de vue de notre foi en Dieu, c'est là que nous apparaît l'homme tel que Dieu le voulut, au jour où il le créa pour réaliser dans le royaume du temps l'image de la Personne immortelle elle-même. A la lueur de cette expérience de leur foi, les croyants pourront donc mesurer la distance qui sépare

l'existence actuelle de l'homme historique, de cette vie à laquelle l'homme était destiné et qui est de nouveau non seulement placée devant lui dans la personne du Fils de l'homme, mais mise à sa portée dans sa vie de sacrifice pour les pécheurs.

En saisissant par la foi Jésus-Christ comme le Sauveur, ces croyants arriveront à se mettre toujours plus au point de vue qui était le sien, à pénétrer toujours plus dans la pensée qui serait à cette heure la sienne, à juger comme lui-même et de l'état dont il veut nous tirer, et de celui auquel il nous permet d'aspirer encore. Demeurant pour ses disciples la source première de la vérité, ce Maître en même temps humain et céleste leur enseignera toujours plus à mettre à sa vraie place cette vie qu'il a vaincue devant eux, et qu'il peut leur faire vaincre en eux-mêmes. Il les y amènera en leur en dévoilant la mort, sans doute, mais en leur faisant du même coup oublier et les détresses et les obscurités de cette mort, pour la paix et bientôt pour la puissance de la vie qu'il leur apporte. Pour cela, sans doute, il ne leur faudra pas s'être contentés d'avoir su répéter les noms qu'on lui donne autour d'eux. Il leur faudra l'avoir saisi comme il se donne lui-même. Il leur faudra avoir commencé à entrevoir, grâce « au témoignage que rend son Esprit à leur esprit, » quelque chose de la grandeur de cette œuvre de vie et de salut dont l'Evangile met surtout sous nos yeux le côté terrestre et historique. Quittant toujours plus la foule qui ne sait que disputer avec ceux qui se disent ses disciples, il leur faudra, à ces cœurs qu'il s'est rendus intimes, l'avoir suivi jusque sur la montagne sainte. Peut-être leur y révélera-t-il, à eux aussi, des vérités qu'ils devront encore garder pour eux seuls. En tout cas ils en reviendront à chaque fois de nouveau moins préoccupés des questions qui les avaient jusque-là embarrassés, et plus émus de l'éclat paisible et victorieux de cette *vie éternelle*, qui est sans doute exclusivement la sienne, mais qu'il nous convie tous à partager avec lui.

Cr MALAN.

Vandœuvres, avril 1880.

CORRESPONDANCE

Lausanne, le 12 mai 1880.

Monsieur le rédacteur,

Je vous prie de vouloir bien accorder une place à la réclamation ci-jointe, dont la *Revue des deux mondes* a décliné l'insertion en se fondant sur un retard dont la responsabilité ne m'appartient qu'en partie et qui n'a pas d'importance dans le sujet dont il s'agit. Il vous suffira de la parcourir pour vous convaincre que, par mon silence, je laisserais le public prendre le change sur mon opinion en des matières d'une souveraine importance pratique, malgré leur haut degré d'abstraction. C'est donc la cause de la justice et le commun intérêt des lettres que servira votre obligeance en me fournissant un moyen de m'expliquer.

Recevez, avec mes remerciements anticipés, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués.

CH. SECRÉTAN.

Lausanne, le 15 mars 1880.

Monsieur le directeur de la *Revue des deux mondes*,

Dans un article fort intéressant sur la justice réparative, publié par la *Revue*, le 15 janvier dernier, M. Alfred Fouillée a bien voulu citer mon nom, ce dont je lui suis très particulièrement obligé. Mais il ne se borne pas à discuter mes énoncés, il y supplée. Ceci me force à vous importuner de quelques explications.

«... La charité chrétienne, dit M. Fouillée, quand on n'y introduit pas la notion philosophique du droit et de la justice, n'est plus qu'un sentiment sujet à toutes les erreurs et à toutes les interprétations abusives, sans aucune rigueur scientifique ni juridique. M. Secrétan nous répondra peut-être par un mot d'Aristote que les théologiens ont souvent reproduit : « Ceux qui s'aiment n'ont pas besoin de jus-

» tice, car ceux qui s'aiment se font du bien entre eux, et à plus forte » raison ne se font pas de mal. »

Je ne ferai point cette réponse, qui exprime d'une manière assez précise le contraire exact de mon sentiment. Je ne répondrai rien du tout; je soulignerai trois fois et signerai des deux mains la thèse qu'on me fait combattre, voilà tout. La charité que je comprends veut le bien de l'être aimé, c'est-à-dire la réalisation de son essence; s'appliquant à l'être libre, elle veut sa liberté, et par conséquent, la respecte; elle implique la justice. La soi-disant charité sans la justice, c'est la contradiction, c'est le mensonge, c'est le mal.

En revanche, la justice sans la charité ne saurait se réaliser, attendu que l'égoïsme étant un amour, c'est-à-dire une force qui tend constamment à déterminer la volonté, et jusqu'à l'intelligence, l'équilibre ne peut être maintenu que par une force agissant en sens contraire, ainsi que mon savant critique paraît l'accorder.

La justice et la charité s'impliquent réciproquement, ce qui ne veut pourtant point dire qu'elles se confondent. Si l'une des deux devait s'absorber dans l'autre, peu importerait le nom conservé, ce ne serait qu'une affaire de cocarde. Mais il n'en est pas ainsi : chacune a sa sphère.

La bonne volonté est le seul bien réel : vouloir le bien d'autrui, c'est vouloir qu'il veuille le bien ; résultat qui ne saurait absolument être atteint par voie de contrainte. Ainsi la réalisation du bien positif exclut la contrainte, et quiconque poursuit le bien positif doit s'en interdire absolument l'emploi. Comme les sociétés religieuses les plus considérables prétendent se proposer ce but, nous rattacherons au nom d'Eglise tout effort tenté dans ce sens; nous dirons donc que l'amour est le principe de l'Eglise, et que dès lors toute société religieuse qui s'attribue un droit de contrainte n'est plus une Eglise.

La liberté des individus n'est point, dans son abstraction, le bien positif; mais comme elle en forme la condition indispensable, comme elle ne saurait d'ailleurs se déployer au dehors dans sa plénitude, et que celle de chacun peut être détruite ou gênée par l'emploi de celle d'un autre, le bien positif exige une organisation collective destinée à garantir par la contrainte la liberté des individus, en la réduisant à la mesure compatible avec la même liberté chez les autres. Telle est la justice, principe de l'Etat, sa raison d'être, et par conséquent la borne légitime de sa compétence.

Ainsi le bien positif ne peut se réaliser que dans l'Eglise, organisation de pure spontanéité qui perd son caractère et son droit à

l'existence dès qu'elle aspire au commandement. L'organisme collectif qui peut seul imposer obéissance, parce que cette obéissance est nécessaire à la liberté, l'Etat ne saurait sans contradiction, par conséquent sans usurpation, prétendre réaliser le bien positif, dont la spontanéité morale forme l'essence. La poursuite du bien positif par l'Etat et dans l'Etat ne peut aboutir qu'à la tyrannie.

Il faut que l'individu soit but dans l'Etat pour être moyen dans l'Eglise.

Telles sont les conséquences logiques de l'idée morale de l'amour appliquée à l'organisation sociale. Ce sont du moins les seules que j'avoue.

Elles subsisteraient lors même que, par égard « pour la science moderne qui rejette le miracle, » on admettrait que l'idée se réalise elle-même, que la conscience et la raison procèdent du mouvement mécanique et que tout vient de rien. Mais au vrai l'association de franche volonté, qui restera toujours l'idéal suprême, ne saurait être qu'une Eglise véritable, une société religieuse, attendu qu'on ne peut et doit aimer que ce qui est aimable. Or l'humanité dans son état de fait n'est rien moins qu'aimable, elle ne l'est que dans son essence, dans son idée, c'est-à-dire en Dieu ; ces expressions sont équivalentes.

Enfin, comme il est impossible que l'humanité renonce à réaliser son bien positif, la liberté politique ne saurait s'établir que chez un peuple religieux, ainsi que l'a dit Tocqueville.

Recevez, monsieur, l'assurance de ma haute considération.

CH. SECRÉTAN.

BULLETIN

THÉOLOGIE

PHILIPPE BERGER. — ECRITURE ET INSCRIPTIONS SÉMITIQUES [1]. — LE MÊME. — LES CARACTÈRES PHÉNICIENS DU « CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM [2]. »

Dans la première de ces publications, le savant professeur d'hébreu et d'exégèse à la Faculté protestante de Paris a réuni deux articles rédigés en vue de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. Nos lecteurs ont sans doute tous, sinon en leur possession, du moins à leur portée, l'œuvre encyclopédique publiée sous la direction de M. Lichtenberger. Ils y auront déjà remarqué les pages que M. le professeur Ph. Berger a consacrées à ces deux sujets de l'écriture et des inscriptions sémitiques. Inutile, par conséquent, de les leur recommander. Ce sont des résumés qui réalisent, à peu de chose près, l'idéal de précision, d'exactitude et d'objectivité que devraient avoir devant les yeux tous les auteurs d'articles encyclopédiques. Ils sont éminemment propres à orienter les lecteurs cultivés, tout en servant à introduire aux études de paléographie et d'épigraphie sémitiques ceux qui voudraient s'en occuper d'une manière plus particulière. Ajoutons, pourtant, qu'ils rempliraient

[1] *L'Ecriture et les inscriptions sémitiques*, par Ph. Berger. Extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. — Paris, G. Fischbacher, 1880. 51 pag. gr. in-8.

[2] *Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du Corpus inscriptionum semiticarum*, par M. Philippe Berger, sous-bibliothécaire de l'Institut. Extrait du *Journal asiatique*. — Paris, imprimerie nationale, MDCCCLXXX. 32 pag. in-8.

encore plus complètement ce but, si le texte était accompagné de quelques illustrations en sus du *tableau comparatif des principaux alphabets sémitiques* qui se trouve annexé au présent opuscule.

Le second travail de M. Berger se rapporte à la belle publication entreprise par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, sur la proposition de MM. Renan et Waddington, celle d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*. A propos du nouveau caractère phénicien que l'imprimerie nationale a fait graver à cet usage, M. Berger donne d'instructifs renseignements sur les perfectionnements successifs qu'a reçus, dans la typographie, l'écriture phénicienne, perfectionnements qui ont suivi une marche parallèle à la connaissance de la langue elle-même.

C'est vers le milieu du siècle dernier que la langue et l'alphabet phéniciens ont été retrouvés, après plusieurs années d'un travail obstiné, par le savant abbé Barthélemy. Mais « le premier alphabet phénicien imprimé dont nous ayons connaissance date du commencement de ce siècle. C'est celui qui a été gravé à Parme par Bodoni » et publié après sa mort, en 1818, dans la seconde édition de son *Manuale tipografico*. Depuis lors, de grands progrès ont été réalisés, et c'est à la France que revient l'honneur d'y avoir contribué le plus activement. Tandis que Bodoni semble avoir pris pour modèle de son grand caractère phénicien l'inscription bilingue de Malte, qui avait fourni à Barthélemy la clef de l'écriture phénicienne, le duc de Luynes fit graver le sien, paru en 1846, sur le modèle des inscriptions phéniciennes de Chypre ; celui de M. de Saulcy fut gravé en 1847, à la suite de la découverte de la grande inscription de Marseille ; pour celui, enfin, qui vient d'être exécuté avec autant de soin que d'habileté par l'imprimerie nationale en vue du *Corpus inscriptionum*, on a pris pour base le texte phénicien le plus important qu'on possède aujourd'hui, savoir la fameuse inscription d'Eshmunazar, qui a l'avantage d'appartenir à une époque moyenne et de représenter l'écriture de la métropole de la Phénicie. Outre ce caractère classique, gravé dans deux corps différents, on a exécuté encore un autre caractère pour les inscriptions archaïques, quelque peu nombreuses qu'elles soient pour le moment. En revanche, on a renoncé à faire graver un

nouveau caractère néo-punique pour les inscriptions en grand nombre trouvées en Afrique. Cette écriture-là est si altérée que vouloir la régulariser en vue de l'impression serait une tentative des plus ingrates. Aux renseignements historiques, M. Berger ajoute des détails techniques intéressants, et généralement ignorés, sur les opérations longues et délicates que nécessite l'exécution d'un de ces caractères typographiques.

Un complément nécessaire de ce qui avait été fait pour le phénicien, c'étaient de nouveaux caractères hébreux dont les formes assortissent à un alphabet épigraphique. Les juges les plus compétents ont été unanimes pour en revenir à l'ancien hébreu de Robert Estienne, ce caractère célèbre qui reproduit la belle écriture des manuscrits du XIVe et du XVe siècle, et dont une fonte a été conservée parmi les anciens spécimens de l'imprimerie nationale. Il a quelque chose de monumental et qui se prête mieux que l'hébreu moderne à rendre des inscriptions. « On éprouve quelque orgueil, dit en terminant M. Berger, à pouvoir remettre en usage, pour une grande publication scientifique, le caractère, vraiment historique, qui a marqué les débuts de la grandeur de la typographie hébraïque en France. »

Il nous a semblé que ces quelques détails étaient de nature à intéresser tels de nos lecteurs à qui ne parvient pas le *Journal asiatique*. Peut-être les engageront-ils à lire dans son entier la notice fort bien rédigée d'où nous les avons tirés. H. V.

NEMESIO URANGA. — JÉSUS ET LA RELIGION NATURELLE[1].

L'auteur de ce livre est profondément pénétré de l'urgence d'une réforme sociale et religieuse. Le seul moyen de sortir de l'état déplorable où la société est engagée et de la grave situation des consciences doit se chercher dans un retour à la vraie religion de Jésus. « Après une si triste et infructueuse expérience de vingt siècles de faux christianisme, nous devons exprimer le désir et l'espoir de voir poindre à l'horizon l'aurore pure du chris-

[1] *Jésus et la religion naturelle ou le Rationalisme chrétien*, par Nemesio Uranga. — Paris, G. Fischbacher, 1880. 488 pages.

tianisme vrai dans sa simplicité touchante, dans son caractère humanitaire, dans toute la majesté de son universalité. » (Pag. 166.)

Les catholiques romains et les grecs schismatiques « sont à peu près des chrétiens idolâtres, protestants de l'idolâtrie païenne; et les protestants évangéliques sont des protestants, plus ou moins orthodoxes, de l'idolâtrie chrétienne. » Le chrétien dans le sens strict, vrai et pur de ce mot, « le chrétien légitime est le chrétien indépendant, sans préjugés, en pleine nature, dans toute l'éclatante lumière et dans toute la souveraine puissance de la raison, et ce chrétien légitime est tout simplement un juif protestant rationaliste. »

A cette question de Jésus : « Qui dites-vous donc que je suis, moi, le Fils de l'homme? » — Vous, répondrait M. Uranga, vous êtes un « juif protestant au nom de l'universel amour, l'interprète le plus sublime de l'idéal humain du Christ annoncé dans l'Ancien Testament, l'apôtre et le martyr qui a enseigné au monde, par la parole et par les faits, la morale la plus admirable et la plus humanitaire qu'il soit donné à l'esprit de concevoir et au cœur de sentir. » (Pag. 6.)

C'est de ce Jésus que l'auteur a entrepris de nous retracer la vie et surtout la doctrine. Car, à vrai dire, ainsi que nous l'apprend l'introduction, on ne sait rien de bien positif sur la vie de Jésus. Ce que nous savons de lui se réduit, à peu de chose près, à sa doctrine, et même dans ce domaine, après la démolition immense de la critique, « nous ne prétendons pas connaître ce que Jésus *a dit,* » mais simplement « ce qu'il *a pu dire* , c'est-à-dire ce qu'on peut raisonnablement lui attribuer. » (Pag. 9.)

L'Evangile de la « religion naturelle, » Evangile sinon historiquement vrai, du moins logiquement vraisemblable, que M. Nemesio Uranga « dégage » de nos quatre évangiles canoniques, se compose de 482 petites sections soit versets et se divise en quatre parties : 1° les *bases* de la religion de Jésus, avec un appendice sur la prière ; 2° l'*édification* ou la prédication d'amour, de piété et de fraternité universelle; 3° la *destruction* ou l'attaque à la synagogue, c'est-à-dire à l'institution ecclésiastique, à son hypocrisie et à ses abus; 4° le *sacrifice* ou le témoignage glorieux de la foi divine et humaine prêchée (*sic*).

Voulez-vous savoir quelles sont les bases de la religion de Jésus? Les voici : 1° Dieu, créateur suprême de l'univers et notre Père spirituel. (Jean IV, 20-24.) 2° Le temple de la conscience, seul vrai temple, où l'homme doit élever son âme à Dieu pour lui offrir l'hommage de ses bonnes actions et de ses vertus. (Marc XIII, 1-10.) 3° Tous les devoirs religieux et sociaux condensés dans les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain. 4° Fraternité universelle. (Parabole du bon Samaritain.) 5° Rejet de l'idée de patrie et de nationalité, l'humanité entière ne devant former qu'une grande famille, au sein de laquelle les hommes de génie, d'immense savoir, de grand cœur, feraient, sous le nom de *pères*, l'office de *bons pasteurs*, répandant à torrents la lumière, tandis que les *frères samaritains*, c'est-à-dire la généralité qui n'est pas douée par la Providence de facultés aussi élevées et aussi puissantes, verseraient à profusion l'amour. (Jean X, 1-6, 11, 12, 16; comp. Math. XIX, 12.) Enfin, 6° séparation du ministère spirituel et de l'administration des intérêts matériels, soit séparation de l'Eglise et de l'Etat. (Math. XXII, 15-21.) « Voilà les bases complètes de la religion universelle, les bases de la religion de Jésus : religion naturelle, religion de la raison, destinée à transformer entièrement l'humanité dans l'avenir, en faisant d'elle une seule famille dans un monde éminemment moral, de bienveillance générale et de haute justice. » (Pag. 175.)

On ne nous demandera pas, sans doute, après ce que nous venons de dire de la tendance et du plan de l'ouvrage, quel est le critère qui a présidé au choix des matériaux. Les principes dont cette critique s'inspire ne sont pas nouveaux. Notre « rationaliste chrétien » ne se distingue guère des anciens rationalistes d'il y a quatre-vingts ans que par ceci, c'est que, au lieu de se torturer l'esprit pour rendre les miracles naturels, il les supprime purement et simplement.

Au point de vue de la franchise, ce livre ne laisse rien à désirer. Mais nous ne saurions dire que la pensée se dégage toujours de la phrase avec toute la netteté désirable. Cela peut tenir à ce que l'auteur est étranger, mais pourrait bien provenir aussi de ce qu'il n'est pas toujours parfaitement au clair avec lui-même.

Certes, on ne peut qu'éprouver de la sympathie pour un homme

dont la conscience s'est évidemment sentie à l'étroit dans le milieu catholique d'où il paraît être sorti ; pour un homme qui voue à ses semblables un si fraternel intérêt et qui voit en Jésus l'homme idéal, dans la pratique sincère et dévouée de la doctrine de Jésus le salut de la société. On regrette d'autant plus de devoir résumer son appréciation sur ce livre en disant qu'il ne fait pas avancer d'un seul pas la connaissance scientifique de la vie de Jésus, et que, au point de vue pratique, il manque à sa « religion de Jésus » une condition essentielle pour devenir la religion du salut, c'est une notion un peu profonde du péché. Là, et non pas dans l'ignorance, est la racine de tous les maux qui affligent et l'individu et la société. Pour sauver l'humanité, ce n'est pas assez d'un Philon galiléen ou d'un Socrate juif. V. R.

A. Jundt. — Les amis de Dieu au XIVe siècle[1].

Le XIVe siècle fut, on le sait, un temps d'épreuves pour l'Eglise. La translation du saint-siège à Avignon, la querelle de la papauté et de Louis de Bavière, enfin le grand schisme, portèrent le trouble et la division au sein de la chrétienté d'Occident. Qu'allait devenir cette unité ecclésiastique nécessaire à la conservation de la vraie foi ? L'Eglise et le monde lui-même n'étaient-ils pas destinés à s'abîmer dans une catastrophe finale, terrible mais juste punition des péchés des clercs et des laïques ? Telle était la question que se posaient alors bien des âmes pieuses cherchant, dans une vie pure et exempte des souillures du monde, un moyen d'échapper aux vengeances célestes et d'obtenir la pleine possession de la vérité divine. Cette disposition des esprits, qui se manifesta surtout dans les pays germaniques, y donna naissance à l'école mystique qui exerce une si grande influence dans la vie religieuse du moyen âge.

Fils respectueux de l'Eglise, les mystiques ne rompent point avec la foi traditionnelle. Leurs vues sont avant tout pratiques; leurs écrits, leurs prédications ont pour but la réforme morale des

[1] *Les amis de Dieu au XIVe siècle*, par Aug. Jundt, docteur en théologie. — Paris, Fischbacher, 1879. 445 pages grand in-8.

individus. Arriver à la perfection divine par les austérités, le renoncement et les autres pratiques de la dévotion du temps, voilà l'idéal qu'ils poursuivent. Le parti compte dans ses rangs peu de lettrés ou de docteurs; la science n'y joue qu'un rôle secondaire. Produit des aspirations religieuses des petits et des humbles, réaction du sentiment chrétien personnel contre la dévotion formaliste de l'époque, le mysticisme se rapproche, sous ce rapport, du piétisme de Spener et de son école. Aussi, derrière les noms connus d'un Suso, d'un Tauler, voyons-nous apparaître un certain nombre de croyants de toutes conditions, hommes ou femmes, clercs ou laïques, religieux ou prêtres séculiers. Tous soutiennent entre eux des relations fraternelles, enveloppées d'un certain mystère, s'édifient mutuellement par leurs discours ou leurs écrits et vivent dans les pratiques du plus rigoureux ascétisme. Les fidèles, dont la dévotion, exaltée et maladive, aboutit souvent à l'extase, même à l'hallucination, se donnent entre eux le titre d'amis de Dieu, indiquant par là les rapports intimes qui les unissent à l'Auteur de toutes choses.

Au nombre des membres les plus influents de la petite société mystique figure un laïque qui, dissimulant par humilité son nom et ses antécédents, ne fut connu de ses contemporains que sous le pseudonyme d'Ami de Dieu de l'Oberland. Tauler en parle dans ses écrits et lui attribue un rôle important dans sa propre conversion. Toutefois, faute de renseignements précis, on avait considéré jusqu'ici notre pieux cénobite comme un personnage allégorique de l'invention du célèbre prédicateur de Cologne. M. Charles Schmidt démontra le premier, par des témoignages irrécusables, la réalité historique de l'Ami de Dieu, qu'il identifiait même avec un certain Nicolas, de Bâle, condamné au feu par l'inquisition. Cette manière de voir souleva cependant une assez vive opposition. Plusieurs savants catholiques se refusaient, en effet, à admettre qu'un hérétique notoire eût été, en quelque sorte, le directeur spirituel d'un chrétien aussi distingué que Tauler. L'Ami de Dieu avait existé; il avait fondé, à Strasbourg, une maison religieuse; tels étaient les faits acquis au procès par les recherches de M. Schmidt. Il s'agissait de retrouver la trace de notre mystérieux personnage. La critique se remit à l'œuvre, proposant diverses so-

lutions. Aujourd'hui M. Jundt vient, à son tour, soulever un coin du voile qui recouvre les traits du pieux mystique.

Suivre M. Jundt dans tous les détails de sa savante étude, l'accompagner pas à pas, dans son patient et sagace travail de reconstruction, nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à en résumer les conclusions, laissant à des plumes plus autorisées que la nôtre le soin de soumettre son œuvre à un examen approfondi.

Le personnage mystérieux connu sous le nom d'Ami de Dieu de l'Oberland serait né à Coire, en Rhétie, et aurait porté le nom de Jean. Fils d'un marchand, qui lui aurait laissé une fortune assez considérable, à la veille d'épouser une jeune fille qu'il aimait, notre jeune homme se convertit subitement à la suite d'une vision céleste. Aussitôt, rompant avec sa fiancée, vendant la confortable demeure qu'il possédait dans le quartier opulent de la ville, il se retire parmi les pauvres et les indigents. Là, bravant les moqueries de ses amis, voué aux plus dures austérités, en proie à de continuelles et souvent repoussantes hallucinations, il passe cinq mortelles années jusqu'à ce qu'une révélation l'avertisse qu'il est enfin entré en possession de la vie éternelle. A dater de ce jour, il se dévoue entièrement au salut du monde et à la propagation de la doctrine mystique qu'il sert de sa parole et de sa plume. Après avoir fondé, avec son ami Rulman Merswin, le couvent de l'Ile-verte de Strasbourg, destiné à servir d'asile à de pieux laïques dégoûtés du monde, lui-même se retire, en 1366, avec quatre compagnons, dans un ermitage au pays de Toggenbourg. Cependant le grand schisme éclate. Jean, qui garde une stricte neutralité entre les deux papes, est divinement averti que la chrétienté va périr si quelqu'un ne se dévoue pour la sauver. Rompant alors tout commerce avec ses frères, il se renferme dans une claustration absolue et termine sa vie dans la prière, le silence, la solitude et l'obscurité.

La destinée étrange de Jean de Coire, le rôle important qu'il joue au sein du parti mystique qui le considérait comme un prophète, honoré de révélations divines, suffiraient à justifier l'attention que M. Jundt lui a vouée dans son savant travail. Il y a plus cependant. L'examen minutieux de la vie et des écrits de l'humble

et obscur collaborateur des grands mystiques du moyen âge a conduit M. Jundt à une appréciation des vues et des tendances de cette célèbre école bien différente de l'opinion reçue jusqu'ici, au sein du protestantisme.

L'Eglise protestante a, en effet, considéré Tauler et ses disciples comme les ancêtres spirituels des réformateurs du XVIe siècle. M. Jundt, et c'est là ce qui constitue à nos yeux le mérite capital de son livre, s'élève à juste titre contre cette prétention. Les mystiques ont, à la vérité, parlé et écrit contre les vices de l'Eglise de leur temps, mais ils n'ont jamais mis en doute l'autorité de cette même Eglise. Ils se sont soumis volontairement aux ordres de la papauté dégénérée d'Avignon. Ils ont reçu régulièrement les sacrements de la main des prêtres institués par la hiérarchie officielle. Ils cherchent, il est vrai, à se mettre en rapports directs et personnels avec Dieu. Ils croient arriver, par l'anéantissement de leur moi et leur amour pour l'Être divin, à un état de sainteté qui les élève au-dessus des misères de ce monde souillé. Le but qu'ils poursuivent est l'anéantissement de leur propre personnalité dans la personnalité infinie de Dieu. Ce souverain bien, cependant, ils s'efforcent de l'atteindre par les moyens que leur offre l'Eglise de leur temps. Ici pas trace de justification par la foi; c'est à force de bonnes œuvres, de jeûnes, de macérations, de renoncements qu'ils espèrent mériter le salut. Tous observent le célibat, vivent dans l'austérité, menant un genre de vie conforme à l'idéal de sainteté que le monachisme avait mis à la mode.

Une telle tendance, on le voit, n'a rien de commun avec les conceptions religieuses d'un Luther ou d'un Calvin. C'est au sein du catholicisme moderne qu'on doit chercher les héritiers légitimes des mystiques du XIVe siècle. La tradition de Tauler et de son école se retrouve au XVe siècle chez l'auteur de l'*Imitation;* se continue, au XVIe, par sainte Thérèse et saint François de Sales; au XVIIe, elle anime de son esprit la charitable fondatrice de l'ordre de la Visitation, inspire la touchante éloquence du doux et humble archevêque de Cambray, et vient enfin aboutir au quiétisme de Mme Guyon.

Nous avons laissé parler M. Jundt, nous bornant à donner de son livre un court aperçu. En terminant, nous le remercions vive-

ment de la substantielle monographie qu'il nous a donnée sur un point obscur de cette histoire ecclésiastique du moyen âge, si intéressante à tant d'égards, et cependant si peu connue de notre public protestant, et nous espérons que son livre trouvera auprès des lecteurs l'accueil distingué auquel il a droit.

O. DOUEN. — LES PREMIERS PASTEURS DU DÉSERT[1].

D'année en d'année la bibliothèque de l'histoire du protestantisme en France et dans les pays de langue française s'enrichit d'ouvrages nombreux et variés. Sur le nombre, il en est qui sont de première importance. Le magnifique élan imprimé aux recherches historiques par la *Société de l'histoire du protestantisme français* et par la *France protestante*, loin de se ralentir, semble se communiquer de proche en proche. Pasteurs et laïques, orthodoxes et libéraux ont trouvé là une mine qu'ils exploitent à l'envi. A mesure que les archives et les bibliothèques livrent leurs trésors à la presse et par elle au public, on voit comme sortir de terre de nouveaux documents, longtemps ignorés, ou qu'on croyait à jamais perdus. Pour le moment, on en est encore essentiellement au stade de la publication de documents inédits, ou de la réimpression de vieux livres devenus introuvables, à la période des monographies et des notices biographiques et bibliographiques. Mais les études plus générales, la grande histoire, auront de nouveau leur tour, et à la suite de l'histoire des hommes, des événements et des institutions, viendra aussi, il faut l'espérer, celle des idées et du mouvement des esprits.

Parmi les fouilleurs et réhabilitateurs du passé protestant, un des premiers rangs appartient aujourd'hui à M. le pasteur O. Douen, agent général de la Société biblique protestante de Paris. Il se montre pénétré comme peu d'autres de la justesse de ce postulat formulé naguère par un maître en théologie et en histoire : *Qui historiæ scientia in quacumque rerum humanarum*

[1] *Les premiers pasteurs du désert* (1685-1700), d'après des documents pour la plupart inédits, par O. Douen. — Paris, Grassart, 1879. 2 vol. de 460 et 481 pages in-8.

parte plena et optabili potiri vult, is etiam asperas et longinquas viarum ambages deprecari et vitare dediscat. A peu près dans le même temps où s'imprimaient ses deux volumes monumentaux sur *Clément Marot et le Psautier huguenot*, ouvrage capital sur lequel nous nous proposons de revenir, M. Douen publiait ses recherches sur les *premiers pasteurs du désert*, que nous nous faisons un devoir de signaler aujourd'hui à nos lecteurs. Ces neuf cents pages sont le fruit d'un travail commencé dès 1860. « Depuis, nous avons lentement poursuivi nos recherches, sans négliger aucune occasion, aucun moyen d'instruction. » Cette patiente érudition n'est pas demeurée sans récompense. Elle a procuré à notre historien la satisfaction de tirer de l'ombre et de l'oubli une des parties les plus lamentables et les plus héroïques de l'histoire des réformés de France, la période de quinze ans qui suivit la révocation de l'édit de Nantes.

On connaît assez généralement, dans le monde protestant, l'histoire des pasteurs du désert du XVIIIe siècle, et un digne monument a été érigé, il y a peu d'années, par M. Edmond Hugues, à Antoine Court et aux autres restaurateurs du protestantisme en France dans ce siècle-là. Il était juste qu'une plume autorisée fît revivre la mémoire de leurs devanciers, celle de Claude Brousson, le plus complet, le plus grand des pasteurs du désert, mais « plus célèbre que véritablement connu, » et celle de ses compagnons d'œuvre, moins illustres et moins doués, mais non moins dignes de respect et d'admiration.

M. Douen a acquis la certitude que le nombre des pasteurs rentrés en France avant le XVIIIe siècle est plus considérable qu'on ne croyait. Il est arrivé à un total de plus de cinquante, sur la moitié desquels, environ, on possède des renseignements plus ou moins circonstanciés. Mais ce chiffre a sans doute été dépassé, puisque l'un d'eux écrivait déjà en 1689 que le nombre en était « considérable. » Chiffre, quoi qu'il en soit, « aussi glorieux que celui des abjurations était humiliant. » En historien loyal, M. Douen ne cache pas, en effet, que la liste des pasteurs apostats se trouve être, elle aussi, plus longue qu'on ne l'avait cru. Au lieu de cinquante à soixante noms elle en comprend, hélas! plus de cent, soit un apostat sur huit pasteurs, et même un sur six, si

l'on ne compte que les ministres qui étaient encore à leur poste au moment de la révocation.

Rien d'attachant, de saisissant, d'édifiant au meilleur sens du mot, comme la galerie de confesseurs que l'auteur fait passer devant nos yeux. La monotonie semble inévitable en un pareil sujet. Cependant, cet écueil, le narrateur a su l'éviter par l'abondance de ces traits de détail qui caractérisent un homme et une situation, et en cédant aussi souvent que possible la parole soit à ses héros eux-mêmes, soit à leurs persécuteurs. La place d'honneur revenait de droit à Brousson, « avocat, diplomate, jurisconsulte, controversiste, prédicateur, apôtre et martyr, » qui « fut à lui seul une véritable société de publication, d'évangélisation et de prosélytisme. » Le récit de sa vie, de ses travaux, de ses voyages, de sa fin tragique, remplit près du tiers de l'ouvrage. Aucun lecteur, certainement, ne s'en plaindra, alors même qu'il aurait lu auparavant la thèse, très consciencieusement faite, de M. Léop. Nègre sur *la vie et le ministère de Cl. Brousson*. (Paris 1878.)

Mais pour être le plus en vue, Brousson n'absorbe pas, tant s'en faut, tout notre intérêt. Avant de nous parler de ce grand apôtre du désert et des autres prédicants du Midi, tels que Fulcran Rey, le premier martyr, et François Vivens, le pasteur-capitaine, partisan et victime de la résistance armée, M. Douen, dans son premier volume, nous apprend à connaître toute une pléiade de confesseurs du Nord, parmi lesquels se rencontrent des figures faites pour exciter au plus haut point la sympathie. Qu'il suffise de citer ce Gardien Givry, rentré en France pour expier, par la prédication de l'Evangile sous la croix, une faute qui, treize ans auparavant, l'avait fait déposer du ministère. Sa mission fut une des plus courtes (elle dura sept mois seulement, dont trois et demi consacrés à Paris) mais une des plus fructueuses ; car outre la joie qu'il eut de trouver en divers lieux des « frères relevés de leur chute, cherchant partout les occasions de témoigner leur repentance et l'envie qu'ils avaient de renouveler l'alliance rompue par leur révolte, » il eut celle, non moins grande, et plus inattendue, de pouvoir fonder sept églises nouvelles, composées de catholiques convertis. De retour à Paris, il se laissa prendre au piège tendu par un traître qui faisait le mé-

tier de délateur des ministres et des assemblées, tout en remplissant l'office d'espion pour le roi d'Angleterre. Après avoir été détenu au donjon de Vincennes, avec un jeune ministre que le même traître était allé chercher en Hollande pour le livrer à la police, il fut envoyé aux prisons de l'île Sainte-Marguerite, vraies oubliettes, d'où il ne devait pas plus sortir que les autres pasteurs qui l'y avaient précédé. Parmi les ministres qui furent pris après être venus prêcher au désert, on n'en connaît que deux qui aient été relâchés : Gabriel Maturin, libéré à la suite de la paix d'Utrecht après vingt-cinq ans d'emprisonnement, et un pasteur suisse, Dupan, que le roi fit mettre en liberté pour témoigner au magistrat de Genève son contentement au sujet de la conduite qu'il avait tenue dans l'affaire des levées pour l'Angleterre.

Nul ne songera à chercher de savants théologiens parmi les pasteurs du désert. Pas un écrivain de réputation, ni un prédicateur célèbre. Brousson lui-même ne fait pas exception. Tant il est vrai que « les grands talents et les grands dévouements ne vont pas toujours ensemble. » Mais, en un sens, ne sont-elles pas aussi vraies que belles les paroles que le professeur Pictet adressait au premier de ces ministres libérés ? « Vous êtes nos meilleurs théologiens, généreux confesseurs et défenseurs de la foi ; vous fermez la bouche à l'adversaire, vous faites plus que les Claude ni les Jurieu n'ont pu faire... Ce n'est pas que nos théologiens ne rendent bon témoignage à la vérité ; mais vous la confirmez, vous la scellez de votre propre sang. »

« Les Claude ni les Jurieu. » Ces noms, le second surtout, nous rappellent tout un côté de cette histoire des pasteurs du désert, qui n'en est pas le moins intéressant. Nous voulons parler de la manière dont leur œuvre de dévouement était comprise et jugée par leurs compatriotes et collègues réfugiés en Hollande et en Suisse. Les ministres du refuge étaient loin d'avoir un même sentiment à cet égard. Deux partis étaient en présence et souvent en lutte ; deux partis, c'est-à-dire deux principes. L'un, le parti de l'action ou des zélateurs, représenté par l'infatigable Jurieu, et qui à la parole de Louis XIV : *Je ne veux qu'une religion dans mon royaume*, — « parole d'un Dieu et non pas d'un homme, » — opposait la maxime apostolique : *Il vaut mieux obéir à Dieu*

qu'aux hommes. L'autre, le parti des modérés, qui ne reconnaissait de fidèles que ceux qui avaient fait à leur foi le sacrifice de leur patrie et de leurs biens, et voyait de fort mauvais œil les assemblées tenues contrairement aux édits, depuis surtout qu'elles étaient présidées par des prédicants non consacrés. Pour ceux-là, pour les Elie Benoit, les Bayle, les Basnage, les Saurin, et bien d'autres en Hollande, pour les Elie Merlat en Suisse, les protestants non émigrés étaient tout à la fois des tièdes, des violateurs de la discipline et des rebelles à l'autorité. Leur mot d'ordre était ce précepte du Seigneur : *Lorsque vous serez persécutés dans un royaume, fuyez dans un autre;* s'ils espéraient le retour dans leurs foyers et leurs temples désolés, ils ne l'attendaient que d'un nouvel édit du roi mieux informé, ou plutôt de la compassion de Dieu.

M. Douen, — comment s'en étonner? — ne témoigne à ces derniers qu'une médiocre sympathie. Il nous semble même, dans les jugements qu'il porte sur eux, dépasser parfois la mesure de l'équité historique. Parler de la hauteur et de la sécheresse d'âme de l'illustre Saurin, dire : « Les Saurin laissaient morte l'Eglise réformée de France ; il fallut que de bons Samaritains vinssent panser ses plaies, en se souvenant de la parabole du pharisien et du péager, » n'est-ce pas porter une sentence bien sommaire en un procès singulièrement délicat et complexe? Après tout, ces controverses peu édifiantes, il faut l'avouer, entre Brousson et Merlat, entre Jurieu et l'auteur bien connu de l'*Avis aux réfugiés*, ne constituent qu'un des épisodes du conflit déjà ancien et toujours nouveau entre l'ordre et la liberté dans l'Eglise et dans l'Etat. C'est dire qu'il y avait là en jeu, de côté et d'autre, des questions de conscience sur lesquelles on ne peut, semble-t-il, se prononcer avec assez de réserve, surtout à la distance où nous sommes aujourd'hui de ces hommes et de ces temps-là. Nos sympathies à nous, enfants du XIXe siècle, sont sans doute acquises d'avance aux généreux esprits qui, en ces jours de crise, osèrent proclamer hautement les droits sacrés de la conscience vis-à-vis de l'autorité, tirant ainsi sous la pression de l'épreuve les conséquences impliquées dans le principe protestant. Mais tout en vouant notre reconnaissante admiration à ces hardis pion-

niers de la liberté religieuse et du libéralisme politique, nous respecterons les scrupules des champions sincères de la subordination aux pouvoirs établis et de la discipline reçue dans l'Eglise. Il serait du reste fort à désirer qu'un homme compétent voulût bien nous doter enfin d'une étude aussi complète que possible sur Pierre Jurieu. Cette vigoureuse personnalité mérite autant et plus que bien d'autres d'être étudiée de près et sous toutes ses faces. On verrait entre autres comment le ministre de Rotterdam fut amené ou plutôt poussé, par le cours des événements, à postuler et à prêcher le droit de résister à l'autorité pour sauvegarder sa religion. Il y a sur ce sujet, dans le second volume de l'*Esprit de M. Arnaud*, à propos des « mouvements du Dauphiné, » des pages fort instructives qui semblent avoir échappé au souvenir ou à l'attention de notre excellent historien.

En terminant, M. Douen nous permettra de lui donner une marque de notre reconnaissance en réunissant ici quelques renseignements de détail glanés dans les registres académiques de Lausanne. Nous regrettons que le laconisme des protocoles ne permette pas de compléter, comme nous le voudrions, l'histoire des relations de Brousson avec l'académie de cette ville et de sa polémique avec le pasteur et professeur Merlat. Il ressort cependant très clairement des *Acta* que Brousson ne s'est pas fait illusion, comme le pense M. Douen (tom. II, pag. 229), en disant qu'il ne fut pas reçu au saint ministère « comme un simple proposant. » Avec l'autorisation de LL. EE , et conformément au préavis des ministres et professeurs de Berne (*daz er nicht solle examiniert werden wie ein Candidatus oder Schueler*), le sénat académique de Lausanne, ayant reconnu pour légitime le ministère extraordinaire que Brousson exerçait depuis plus de quatre ans, se borna à lui demander un sermon d'épreuve et un *colloquium* sur les matières les plus essentielles de la théologie. Après quoi il fut confirmé dans le ministère par l'imposition des mains, et dut signer « le formulaire de la confession helvétique, » le 29 mars (et non le 24) 1694. — Quant à sa polémique avec Merlat (encore un homme de mérite dont la biographie reste à faire), l'académie eut à y intervenir vers le milieu de janvier 1695, ensuite de la publication de la *Défense de Cl. Brousson contre une lettre du 8 sep-*

tembre 1694, écrite de Lausanne, etc. (Douen, tom. II, pag. 410-429) et d'une épître par laquelle il demandait que son adversaire fût appelé à lui faire réparation. Le vénérable *cœtus* déclara, d'une part, qu'il improuvait fort que M. Brousson eût fait imprimer un écrit aussi virulent contre un respectable et grave pasteur et usé ainsi d'une vengeance personnelle. Mais en même temps il signifiait à Merlat qu'il aurait mieux valu ne pas écrire une lettre semblable, et il les exhortait sérieusement l'un et l'autre à faire la paix. Il y eut ensuite, par l'intermédiaire du recteur, un échange de lettres dont nous ignorons le contenu. Dès le mois de mai cette affaire disparaît des *tractanda*.

En novembre 1693, M. *Guibert*, ci-devant pasteur à la Rochelle (cp. Douen, tom. I, pag. 165, note), demande qu'on achète pour la bibliothèque académique les *Critici sacri*. — Le pasteur *Bernard* de Vinsobres (ibid., pag. 165 et suiv.) signe le *consensus* le 6 juillet 1685, avec sept autres ministres exilés, parmi lesquels un *Thomas* Bernard. — Le ministre de La Gacherie (ibid., pag. 217) doit sans doute être identifié avec *Josephus Lagacherius pujolensis Aquitanus*, immatriculé à Lausanne le 13 octobre 1677. — M. Douen fait la remarque que « le nombre des jeunes gens qui, après la révocation, allèrent étudier la théologie à Genève, tandis qu'il y avait hors de France six cents ministres sans emploi, est considérable et prouve qu'on ne croyait pas à la durée de cette effroyable persécution. Il est, ajoute-t-il, également digne de remarque que c'est en cette même année 1688, qui vit rentrer le plus de pasteurs, qu'il y eut le plus d'inscriptions. » (Tom. I, pag. 158, note.) On constate exactement les mêmes faits en consultant l'*Album* du recteur de Lausanne. — L'un de ces étudiants, un nommé *Vallon*, demande en 1697 l'autorisation de subir hors rang les examens pour l'imposition des mains, parce que plusieurs chefs de famille en France réclament son ministère. Après informations prises officieusement à Berne pour savoir si la chose ne serait pas mal vue en haut lieu, le candidat est admis aux épreuves. Mais on ne lui donne pas l'imposition des mains, de peur que, la persécution venant à éclater contre lui dans l'exercice de son ministère, il n'en résulte des désagréments pour le gouvernement de Berne ; on se borne à le munir d'un certificat,

quo testimonio eundi apud eum advocantes Gallos, ut ei inter se concionandi munus conferant, plena conceditur libertas. Ne serait-ce pas là un nom à ajouter à ceux des « premiers pasteurs du désert ? »

H. V.

REVUES

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Directeur : M. Herm. Guthe.

Volume II, troisième livraison, 1879.

Nouvelles de la Société. Procès-verbal de l'assemblée générale de Trèves, du 25 septembre 1879. — *Oscar Fraas :* Le soufre dans la vallée du Jourdain. — *Ad. Erman :* Monnaies d'or et d'argent (des années 150 à 325 de l'hégire) trouvées à Jérusalem en 1872 et déposées au cabinet des monnaies à Berlin. — *F. A. Klein :* Notes d'un voyage au pays de Moab en janvier et février 1872. — *Alb. Socin :* Liste alphabétique de localités situées dans le pachalik de Jérusalem. — *H. Guthe :* Les ruines d'Ascalon (avec plan). — Bulletin : Le *Text work* de M. Conder, par A. Socin ; et la polémique entre MM. Sepp et Prutz au sujet du lieu de sépulture de Frédéric Barberousse, par Reinh. Röhricht. — Correspondance de Jérusalem. (Découverte, près de Gaza, d'une colossale statue de marbre.)

Quatrième livraison.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *H. Guthe :* La statue de Gaza. — Baron *von Allen :* Que faut-il entendre par la *ville basse* de Josèphe ? — *O. Kersten*, ex-chancelier du consulat allemand à Jérusalem : Pérégrination autour de la mer Morte, au printemps 1874. Avec itinéraires et aperçu des frais. — Communications diverses. — Bulletin bibliographique, par *J. Gildemeister*.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Directeur : M. Brieger.

Troisième livraison, 1879.

W. Gass : Etude sur la symbolique de l'Eglise grecque. — *A. Harnack :* Le fragment de Muratori et l'origine d'un recueil d'écrits apostoliques catholiques. — *Th. Lindner :* Le pape Urbain VI. (Première partie.) — *M. Lenz :* Zwingli et le landgrave Philippe. (Fin.)— *V. Schultze :* Revue des publications relatives à l'archéologie ecclé-

siastique qui ont paru de 1875 à 1878. — Variétés : *A. V. Druffel :* Notes supplémentaires sur le frère augustin Jean Hoffmeister. — *Brieger :* Communications servant à compléter la correspondance de Contarini pendant sa mission en Allemagne.

Quatrième livraison.

Lindner : Le pape Urbain VI. (Seconde partie.) — *R. Stähelin :* Revue critique des publications les plus récentes sur l'histoire de la réformation en Suisse. — *Brieger :* Le plan du huitième livre de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — *Harnack :* Le fragment de Muratori. — *Kolde :* Le cinquième concile de Latran. — *Schultze :* Documents relatifs à l'histoire de la Réforme en Allemagne. — *Maurenbrecher :* Le rapport de Morone sur le concile de Trente. — *V. Schultze :* Variété.

Première livraison, 1880.

H. Reuter : I. Etudes augustiniennes. — *G. Uhlhorn :* Matériaux d'une histoire de la charité au moyen-âge. — *H. Schultz :* L'opinion de Luther au sujet de la méthode et des limites des affirmations dogmatiques sur Dieu. — *R. Buddensieg :* Revue des travaux publiés en Angleterre, de 1876 à 1878, sur l'histoire de la réformation. — MÉLANGES. *V. Schultze :* L'inscription chrétienne de Pompéi. — *K.-K. Müller :* Fragments d'homélies de Photius. — *M. Lenz :* Correspondance du landgrave Philippe avec Luther et Mélanchton. — Glanures.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

Rédacteurs : MM. Bassermann et Ehlers.

Deuxième livraison, 1880.

Löffler : La doctrine biblique de la création et de la chute dans l'instruction religieuse. — *Bassermann :* Travaux et points de mire de la théologie pratique actuelle, II. — *Hermann Schulz :* Sermon sur Jean II, 1-16. (L'eau changée en vin.) — *B. Rogge :* Discours prononcé au service funèbre du feld-maréchal de Roon. — *H. Holtzmann :* Explication pratique de la 1re épître aux Thessaloniciens. (Suite.) — Comptes rendus. (Question sociale, sermons, etc.)

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

Janvier 1880.

A. Wabnitz : Judaïsme et christianisme. — Hillel et Jésus. (Discours prononcé à l'ouverture de l'année scolaire 1879-80.) — *Ch. Bruston :*

Le chiffre apocalyptique 666 et l'hypothèse du retour de Néron. — *Petavel-Olliff :* Le salut dit universel, au point de vue de l'immortalité conditionnelle. (Suite et fin.) — *Ch. Bois :* Etude homilétique sur Matth. VII, 12. — Revue bibliographique, renfermant une correspondance d'Angleterre par *Cl. De Faye.*

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRSTEMBERG

Deuxième cahier.

Gotthold Knapp : De l'Eglise visible et de l'Eglise invisible. — *Demmler :* Christ et l'essénisme, II. — *Gust. Rösch :* Panthéra. Etude historique. — *H. Lang :* Avec et contre S. Göbel (à propos d'une étude de ce dernier sur Luc XV, 1-10, paraboles de la brebis égarée et de la drachme perdue).

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Deuxième livraison.

Hackenschmidt : La doctrine du théologien luthérien J. Musæus touchant la visibilité de l'Eglise. — *Kleinert :* De la théologie pratique. (Premier article.) — *Seidemann :* Luther et l'évêque de Meissen, Jean VII de Schleinitz, en mars 1520. — *Bertling :* Une transposition dans l'évangile de Jean. — Bulletin.

Troisième livraison.

Grimm : Le concile apostolique. — *Wetzel :* Essai d'une explication de Gal. II, 14-21. — *Fischer :* Les idées fondamentales de Rothe sur le moral et le religieux, d'après son « Ethique théologique. » — *Ruprecht :* De la préparation au ministère de la chaire. — *Klostermann :* De la date du martyre d'Esaïe dans le calendrier romain. — Bulletin.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Troisième livraison, 1880.

E. Pfleiderer : Eudémonisme et égoïsme. II. — *Hase :* La vie de saint Antoine. — *François Görres :* Les martyrs de la persécution aurélienne. — *Aug. Wünsche :* L'état après la mort, d'après les conceptions des apocryphes, du Talmud et des Pères. (Fin.) — *Gustave Rösch :* La reine de Saba comme reine Bilqîs (dans les traditions arabes). — *R.-A. Lipsius :* Remarque sur Rom. III, 24 et suiv. (Réplique au *Theologisches Literaturblatt* de Luthardt.)

PHILOSOPHIE

REVUE PHILOSOPHIQUE

dirigée par Th. Ribot.

Décembre 1879.

Guyau : De l'origine des religions. — *B. Pérez :* L'éducation du sens esthétique chez le petit enfant. — *Dr A. Richet :* De l'influence du mouvement sur les idées. — *J. Delbœuf :* Sur le dédoublement du moi dans les rêves. — *C. Henry :* Les manuscrits de Sophie Germain. Documents nouveaux[1]. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques étrangers.

Janvier 1880.

Espinas : Le sens de la couleur; son origine et son développement. — *G. Séailles :* Philosophes contemporains : M. Vacherot. — *Boisac :* Les problèmes de l'éducation. — *Dr S. Wilks :* Notes sur l'histoire de mon perroquet dans ses rapports avec la nature du langage. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Programme des cours de philosophie dans l'enseignement supérieur en France.

Février.

J. Delbœuf : Le sommeil et les rêves. III. Leurs rapports avec la théorie de la mémoire. — *A. Espinas :* Le sens de la couleur; son origine et son développement. (Fin.) — *G. Séailles :* Philosophes contemporains : M. Vacherot. (Fin.) — Analyses et comptes rendus : B. Saint-Hilaire, De la métaphysique, etc., par Jules Lagneau. — Notices bibliographiques.

Mars.

V. Brochard : La loi de similarité dans l'association des idées. — *D. Nolen :* Les maîtres de Kant. III. Kant et J.-J. Rousseau. — *P. Tannery :* Thalès et ses emprunts à l'Egypte. — Notes et documents : *Guyau :* La mémoire et le phonographe. — *Dr P. Despine :* Le somnambulisme de Socrate. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie : M. Bersot.

[1] Pour compléter la bibliographie relative à Sophie Germain, nous signalerons un programme de l'école industrielle de Bâle : *Sophie Germain. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Philosophie,* von Dr Hugo Göring. Bâle, 1879. (*Rédaction.*)

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

FOREIGN BODLEIAN PERIODICALS

UNE NOUVELLE EXPLICATION DE L'APOCALYPSE[1]

Une nouvelle explication de l'Apocalypse! Il vaut la peine de s'en occuper. Depuis la découverte de MM. Hitzig, Fritsche et Reuss, nous étions bien tranquilles. Il était convenu que la clef de ce livre étrange était trouvée; le fameux chiffre 666 reproduisait le nom de César Néron écrit en lettres hébraïques et tout s'expliquait. M. Renan, dans son livre : *l'Antéchrist*, avait magistralement exposé cette idée. M. Sabatier l'a reproduite dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, M. Reuss dans sa *Bible*, et cette interprétation semblait définitive. Pour moi, je n'avais plus de doute; et je croyais la cause entendue.

Eh bien, voici M. Bruston, professeur à Montauban, un de nos meilleurs hébraïsants français, qui nous propose une nouvelle manière de comprendre l'Apocalypse. Je me hâte de dire que des innombrables explications auxquelles ce livre étrange a donné lieu depuis dix-huit siècles, il n'y en a guère que trois ou quatre qui méritent d'être prises au sérieux, et qui soient discutables, et que celle de M. Bruston est du nombre. Ces explications, toutes scientifiques, s'accordent sur l'essentiel. Il s'agit dans ce singulier écrit de l'empire romain et des Césars. L'auteur est contemporain de Néron ou à peu près, et l'explication du chiffre doit être cherchée dans ce cercle d'idées: la Rome païenne, l'empire, les Césars. Des nuances seules

[1] *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Néron. Etude sur les chapitres XII-XIX de l'Apocalypse*, par Charles Bruston, professeur à la faculté de théologie de Montauban. Paris, Sandoz et Fischbacher. Brochure in-8 de 52 pages.

distinguent ces diverses interprétations. On peut se passionner à propos de ces nuances. Le travail de M. Bruston en est la preuve. Cette brochure est écrite avec une verve, une conviction fort naturelles, du reste, de la part de quelqu'un qui a trouvé une combinaison nouvelle de lettres hébraïques arrivant au fameux total de 666. Si nous l'avons bien compris, il se sépare des critiques modernes principalement sur trois questions : l'explication du fameux chiffre, la date exacte de la rédaction de l'Apocalypse, et, enfin, l'hypothèse du retour de Néron.

Je commence par le chiffre. M. Bruston est convaincu que ce chiffre ne désigne pas un des empereurs en particulier, pas plus César Néron que les autres. La bête, dit-il, a sept têtes, chaque tête est un empereur, et la bête elle-même, c'est l'empire, ou plutôt l'empereur *in abstracto*, l'empereur quel qu'il soit. Je ne m'arrêterai pas à discuter cette opinion. Elle est très valable si elle ne s'applique qu'au chapitre XIII et tout le monde y souscrirait s'il n'était parlé de la bête que dans ce chapitre-là. Reste à savoir si, plus loin, l'auteur n'identifie pas la bête avec une de ses têtes et ne concentre pas sur le seul personnage de Néron tout ce qu'il pense et dit ailleurs des empereurs en général. Mais admettons l'idée de M. Bruston. 666 ne désigne pas Néron seul ; ce chiffre nomme l'empereur sans indication spéciale. Eh bien, alors, trouvez un mot dont les lettres fassent au total 666 et qui signifie : Rome, ou le Romain, ou César, ou empereur, ou encore Romulus le fondateur ; le mot Lateinos trouvé par Irénée ne serait pas absolument ridicule, car il faut un terme disant clairement qu'il s'agit dans les images de la bête et autres semblables de la Rome païenne. Or voici ce que M. Bruston a trouvé *dans l'espace d'un quart d'heure, le 28 septembre 1879 :* le chiffre 666 correspond au total des lettres du nom de *Nemrod fils de Kousch*, et il a fait alors ce raisonnement : L'auteur désignant Rome sous le nom de Babylone désigne aussi l'empereur sous le nom du fondateur de Babylone : Nemrod. Le résultat est curieux assurément. Voilà un nouveau nom qui se retrouve dans le chiffre mystérieux. Mais, je suis fâché de le dire, il me semble que,

si l'auteur de l'Apocalypse nomme ici Nemrod, il ne révèle rien, n'explique rien et ne fait qu'ajouter un mystère de plus à tous les autres. Qu'est-ce, en effet, que le nom de Nemrod dans cette hypothèse? Un nom symbolique, une nouvelle image venant là où il n'en faut point, là où il faut, au contraire, un mot net et clair, nous disant de quoi il s'agit. Pourquoi l'auteur donnerait-il en chiffres le nom de Nemrod? il a écrit Babylone en toutes lettres pour désigner Rome; il doit aussi écrire Nemrod en toutes lettres pour désigner l'empereur. Quand, après bien des recherches, nous trouvons le sens du chiffre mystérieux, que savons-nous de nouveau? Rien, car il nous reste à découvrir quel second mystère se cache sous le nom de Nemrod. Comment! voici un écrivain qui me révèle des vérités politiques et religieuses de la plus haute importance et il me les révèle sous une forme symbolique et bizarre, nécessitée par les malheurs du temps où il vit. Car, avec la police soupçonneuse des empereurs, il faut prendre garde à ce qu'on dit et parler à mots couverts. Il se servira donc de la forme apocalyptique, et il parlera en images. Rome, ce sera Babylone; l'Israël croyant, une femme; le christianisme naissant, un enfant, etc., etc. Les espions de l'empereur n'y comprendront rien. Mais l'auteur veut que les chrétiens puissent comprendre; il s'arrangera de manière que les initiés aient la clef du livre et qu'ils puissent être par sa lecture fortifiés dans leur foi, soutenus au sein des persécutions, consolés dans leurs souffrances. Il leur donne alors le chiffre 666 en leur disant : Cherchez, tâchez de comprendre ce chiffre, c'est le nom d'un homme. Ils cherchent alors et ils trouvent... Lateinos, par exemple; et ils se disent aussitôt : C'est de l'empire latin, c'est-à-dire romain, qu'il s'agit; ou bien, ils trouvent César Néron, oh! alors ils sont inondés de lumière; le monstre, c'est lui, le premier persécuteur de l'Eglise; c'est ce misérable, abhorré de tous, qui est la bête. Mais s'ils trouvent Nemrod, ils restent plongés dans la nuit la plus profonde. Car c'est une nouvelle énigme à résoudre qui leur est proposée, et ils n'ont aucun moyen de la comprendre. La clef de l'Apocalypse ne leur est pas donnée dans le chiffre 666.

La seconde question sur laquelle M. Bruston a des vues particulières est celle de la date de la rédaction de l'Apocalypse. Chacun sait que l'auteur nous donne lui-même cette date. D'après le chapitre XVII, verset 10, il écrit sous le sixième empereur. Mais lequel fut le sixième? Si l'on compte Jules César (le grand Jules) comme le premier des empereurs, Auguste n'est que le deuxième et Néron le sixième. L'Apocalypse fut écrite sous Néron. Si, au contraire, Auguste fut le premier, c'est sous Galba que le livre fut rédigé. M. Bruston tient pour la première hypothèse. Il y tient beaucoup, parce qu'il veut détruire ce qu'il appelle la fable du retour de Néron, et si, en effet, l'auteur écrit avant sa mort, il est peu probable qu'il prédise son retour. Cette prédiction ne se comprend que s'il écrit après sa chute et immédiatement après. Il faut donc prouver que Jules César est compris dans les sept empereurs et représenté par une des sept têtes de la bête. Or il en est une dont il nous est dit qu'elle fut blessée à mort. Le monstre eut naturellement à souffrir de cette blessure, mais il se guérit. On croit communément, dit M. Bruston, que c'est la tête qui fut guérie, mais cela n'est pas dans le texte. Ce qui fut guéri, ce n'est pas la tête, c'est le monstre. Je lui accorde tout cela. C'est l'empire qui se relève, ce n'est pas l'empereur, puisqu'il est mort. Mais quand il conclut de ce raisonnement qu'il s'agit ici de Jules César, je ne le suis plus du tout. « En parlant d'une tête blessée à mort,... dit-il, l'auteur *ne peut avoir fait allusion qu'à un meurtre* qui eut pour effet de désorganiser momentanément l'empire romain, à un meurtre qui ne fut pas suivi immédiatement de la proclamation d'un autre empereur,... *en un mot, il ne peut avoir voulu* parler que de l'assassinat de Jules César. » (Pag. 13.) *Il ne peut!* voilà une conclusion bien prompte, une assertion bien peu prouvée. J'y ai mis la meilleure volonté du monde, je n'ai rien pu trouver dans le passage auquel renvoie M. Bruston qui désigne Jules César plutôt qu'un autre empereur. Caligula aussi fut assassiné, Néron aussi périt de mort violente. Si encore l'auteur disait : la première des têtes, celle qui passe avant les autres, mais il ne le dit pas. Je ne vois pas pourquoi il ne s'agirait pas ici de Néron. Néron frappé,

mort, ou plutôt disparu (car, dans les premiers temps, on le croyait simplement disparu), l'empire est ébranlé, ou, du moins, les puissances infernales personnifiées par ce fou furieux.

Quant à ce qui concerne la date même de l'Apocalypse, je ne nie pas que Jules César soit le premier empereur de la série. Je sais seulement que les adversaires de M. Bruston sont convaincus qu'il ne l'est pas et qu'il ne peut pas l'être. Je me garderai de discuter soit avec ceux-là, soit avec celui-ci. Ils m'accableraient les uns et les autres des preuves les plus convaincantes, chacun en faveur de sa manière de compter. Je ferai seulement observer à M. Bruston, puisque c'est de lui qu'il s'agit ici, qu'avec sa méthode il est obligé d'attribuer à l'auteur de l'Apocalypse un don divinatoire assez extraordinaire. Il lui fait prévoir la chute imminente de Néron, et il lui fait deviner aussi que « son successeur ne durera que peu de temps. » Or Néron n'avait que 31 ans quand il est mort. Quelques mois auparavant, il était encore à l'apogée de sa puissance; et si une révolte soudaine n'avait éclaté dans les Gaules, il ne serait pas tombé. Admettons cependant que l'auteur ait écrit après cette révolte et dans le court espace de temps qui a précédé la mort du tyran, rien n'indiquait d'avance que son successeur régnerait peu de temps. Je crains que M. Bruston ne soit parti ici d'un a priori. Il avait sa théorie prête, et il fallait y faire rentrer tous les événements.

Il nous reste à dire un mot de l'hypothèse du retour de Néron. Ce détail tient fort à cœur à M. Bruston et je ne m'explique pas la passion qu'il apporte à le discuter. Il parle en critique, il fait de la science pure, une nuance seule le distingue de ses adversaires, et, franchement, ce n'est pas la peine de se fâcher. Pour ceux-ci, le huitième empereur, prédit par l'auteur de l'Apocalypse, sera Néron lui-même, venant à la tête des Parthes reprendre le pouvoir; pour M. Bruston, ce huitième César sera, si j'ai bien compris, un homme nouveau résumant en sa personne toutes les hontes, toutes les infamies, tous les crimes des premiers souverains, une sorte d'empereur typique, d'idéal du césarisme, et toujours l'empereur *in abstracto*. M. Bruston a certainement de bonnes raisons pour refuser de

reconnaître l'identité de ce personnage à venir et de Néron. Le passage où il les expose est la meilleure partie de sa brochure; il met bien en lumière la difficulté de confondre à un moment donné la bête avec une de ses têtes, c'est-à-dire l'empire avec un des empereurs. A la fin de sa démonstration, il s'écrie : « Et l'on a la légèreté, j'ai presque dit l'audace, de prétendre que tout est clair, que tout s'explique à merveille dans l'hypothèse du retour de Néron. » (Pag. 41.) Si on a cette *légèreté*, cette *audace*, on a bien tort, en effet. Car, à mon avis, rien n'est clair, rien ne s'explique à merveille dans l'Apocalypse et surtout dans le passage en question. Mais c'est le cas de toutes les hypothèses faites sur ce passage de garder une part d'invraisemblance. Avec celle de M. Bruston, tout ne « s'explique pas à merveille, » loin de là. Le verset 17 : 11 est dans sa netteté même fort embarrassant : « La bête qui était et qui n'est plus est le huitième roi; il est un des sept et s'en va à la perdition. » Il me semble qu'ici la bête n'est plus qu'un seul des empereurs et qu'il est un des sept qui ont déjà régné. Je sais bien que M. Bruston traduit : « il provient des sept, » au lieu de : « il est un des sept. » Mais, même en admettant cette traduction un peu forcée, il m'est difficile de voir dans ce huitième empereur un personnage entièrement nouveau. Il est si naturel, au contraire, de se représenter l'auteur croyant à un retour de Néron ! Ce misérable était précisément l'empereur typique, le résumé de l'idée impériale, dans ce qu'elle avait d'odieux pour les chrétiens. Il est certain que, lorsque la nouvelle de la mort du monstre se répandit, le peuple ne voulut pas y croire, et que pendant longtemps il fut persuadé que toutes les horreurs de ce règne effroyable allaient reparaître. On ne pouvait admettre qu'on fût vraiment réveillé du cauchemar dans lequel on avait vécu tant d'années. La délivrance avait été trop soudaine pour qu'on crût à autre chose, surtout dans les Eglises chrétiennes, qu'à une interruption momentanée des persécutions et des souffrances. Je ne prétends pas discuter ici l'hypothèse du retour de Néron. Je me borne à constater que le sens véritable de 17 : 11 n'est peut-être pas encore trouvé.

Le critique qui étudie l'Apocalypse doit soigneusement classer les résultats qu'il obtient. Il y a d'abord les résultats certains. Il est certain, par exemple, qu'il est question dans les chapitres XIII et XVII de l'empire romain et de ses Césars. Toute autre exégèse est fantaisiste. Viennent ensuite les résultats très probables. Ainsi il est très probable que le chapitre XII parle de la naissance de l'Eglise chrétienne. On peut encore distinguer les assertions vraisemblables de celles qui sont invraisemblables. L'explication du chiffre 666 par Lateinos, sans être impossible, est peu vraisemblable. Celle de Nemrod, fils de Kousch, l'est beaucoup moins encore. Nous avons dit pourquoi; le total *César Néron* nous paraît plus acceptable et, jusqu'à nouvel ordre, cette interprétation nous semble être celle qu'une sage critique doit admettre. Je ne dis pas, certes, qu'elle ne soulève pas de difficultés. Mais elle en soulève peut-être moins qu'une autre, et, en tout cas, elle est infiniment plus précise que toutes celles qui ont été proposées. Replaçons l'Apocalypse à sa vraie date. Ce livre a été écrit soit immédiate-avant, soit immédiatement après la mort de Néron. Il a été écrit sous le coup d'émotions violentes et avec le souvenir douloureux et tout récent de la première grande persécution contre les chrétiens. On comprend que César Néron soit passé avant tout dans les préoccupations de l'auteur. Il ne nomme ses prédécesseurs que pour la forme. Je me figure aisément que Jules César était le moindre de ses soucis; c'est la pensée de Néron qui le hante avant tout et il suffit alors que le chiffre 666 donne César Néron (que la variante 616 des manuscrits occidentaux vient confirmer en donnant César Néro) pour qu'aussitôt les présomptions en faveur de cette solution soient très fortes. C'est Néron qui est la bête, l'horrible bête, à la mort de laquelle l'auteur se refuse à croire, tellement la délivrance serait subite et inespérée. Il respire d'un bout à l'autre de son livre la sainte haine de ce fou furieux dont le nom reste encore pour nous, après tant de siècles écoulés, l'effroyable idéal du monstre couronné. Quelle vie prennent alors ses récits! comme tout y est plus réel qu'avec l'hypothèse de l'empereur *in abstracto*, de cet être vague qui s'appelle Nemrod, c'est-à-dire

d'un nom symbolique, incompréhensible sans une explication nouvelle qui ne nous est pas donnée!

Que faites-vous donc, me dira M. Bruston, de tel passage qui semble inexplicable avec l'hypothèse de Néron? Ce que j'en fais? je ne l'explique pas. Il me suffit qu'il n'y ait pas contradiction absolue et je me contente d'avoir trouvé le sens général de l'Apocalypse; je n'ai pas la présomption d'en interpréter les détails. Ce sera ici notre dernière critique à M. Bruston : il veut trop tout comprendre et tout expliquer. Il faut perdre cette vieille habitude qui nous a été léguée par l'ancienne école dogmatique et à laquelle l'école rationaliste n'a pas su non plus rester étrangère. Sachons poser des points d'interrogation. Si, çà et là, nous croyons trouver le sens d'un détail, proposons-le, tout en nous en défiant, et gardons-nous des assurances naïves et des satisfactions faciles. M. Bruston est sûr de son fait. Au premier abord, on est séduit par cette assurance; et puis elle finit par irriter le lecteur qui s'étonne de rencontrer dans un si difficile sujet autant de dédain de l'opinion adverse et autant d'affirmations triomphantes à la fois et insuffisantes. M. Bruston renverse les montagnes, mais il les renverse par la foi plutôt que par la science; et nous, qui ne partageons pas cette foi, nous voyons toujours les montagnes à leur place. Voir dans l'Apocalypse une grande partie du livre des Actes des apôtres, la mort d'Etienne, la persécution organisée par Saul de Tarse, une chronologie toujours scrupuleusement suivie, cela dépasse décidément nos forces. Veut-on un échantillon de l'exégèse de M. Bruston? Il cite le verset 10 du chapitre XIII : « Si quelqu'un envoie en captivité, il va lui-même en captivité; si quelqu'un frappe de l'épée, il faut qu'il soit tué par l'épée. » Voilà deux proverbes dont le second se trouve déjà dans l'enseignement de Jésus-Christ. L'auteur les emploie ici pour faire sans doute allusion à des événements qu'il connaît fort bien et que ses premiers lecteurs connaissaient aussi, mais que nous, nous ignorons absolument. Il est donc inutile d'essayer de tirer quoi que ce soit de ce verset. M. Bruston n'a, au contraire, aucune hésitation. « Le sens de cette double maxime, dit-il (pag. 17), me paraît maintenant

aussi clair qu'il me semblait obscur autrefois. Claude, qui a chassé les juifs et les chrétiens de Rome, qui les a envoyés en exil, a subi lui-même la captivité, le joug de ses femmes (Messaline, Agrippine) et de ses affranchis (Polybe, Narcisse, Pallas); il y a là une sorte de jeu de mots, provenant du double sens, matériel et figuré, de *aïchmalôsia* (captivité matérielle ou exil et captivité morale). Quant à Néron, qui a frappé les chrétiens de l'épée, il faut qu'il périsse par l'épée. » Je me demande quel critique suivra M. Bruston sur ce terrain-là. Je ne conteste pas ses suppositions. L'auteur a peut-être voulu dire tout cela. J'affirme seulement que nous n'avons aucun moyen de nous en assurer. M. Bruston répète trop souvent dans son travail les mots : clair, évident, certain. Je regrette de ne pas trouver chez lui cette prudence, cette mesure, cette défiance qui, en critique, et surtout dans la critique d'un pareil livre, est le commencement de la sagesse.

Son excuse (et elle est grande) est d'avoir trouvé un sens nouveau du chiffre 666; il a le droit d'en être fier. Il a le grand honneur de proposer une explication très suffisamment sensée de l'Apocalypse; et il la défend avec talent et avec conviction. Il est certain que désormais il faudra compter avec elle et la consulter quand on critiquera le livre de la Révélation. Il serait bon qu'elle fût connue en Allemagne. Les Allemands dédaignent beaucoup trop notre théologie et nos théologiens. M. Bruston, en particulier, ne mérite pas l'oubli où on l'a laissé. Il est de la race de ceux qui font avancer la science. Très original, très indépendant, très convaincu, il a toujours été un infatigable chercheur. Ses travaux sur les Psaumes sont tout à fait supérieurs. Sa traduction de l'inscription moabite de Dibon est très curieuse. J'en dirai autant de son explication de l'Apocalypse. C'est une explication; elle est scientifique; elle est très défendable; elle a en sa faveur quelques raisons solides. Cela suffit pour qu'elle mérite de prendre rang dans la série des quelques hypothèses intelligentes auxquelles a donné lieu l'étude du dernier livre du Nouveau Testament.

EDMOND STAPFER.

LES
FRUITS DE L'INTELLECTUALISME
EN RELIGION

On parle assez fréquemment du mouvement théologique bien marqué qui s'accentue de jour en jour dans les pays de langue anglaise, soit dans l'ancien monde, soit en Amérique. Rien ne peut mieux indiquer la portée de cette crise aiguë que le point de vue d'un ouvrage récent et l'impression qu'il a produite. Ce livre a pour titre : *La religion surnaturelle : examen de la réalité de la révélation divine*[1].

Le titre est amphibologique : a-t-on devant soi un ami ou un adversaire du surnaturel? C'est ce qu'on ne voit pas au premier abord. L'ouvrage est construit tout à fait à l'anglaise : on se trouve en présence d'un grand déploiement d'érudition qui doit être nécessairement de troisième ou de quatrième main. On flaire presque la compilation, sans bien savoir à quoi tout cela doit aboutir.

Nous avons une première partie qui traite, en six chapitres, de tout ce qui se rapporte au problème du surnaturel a priori. Puis cette partie philosophique terminée, on se trouve en présence de cinq nouvelles parties exclusivement historiques : on croirait avoir en main un ouvrage traitant fort longuement de toutes les questions se rapportant à une introduction aux livres du Nouveau Testament. C'est ici que l'auteur se donne carrière : il parcourt en divers sens tout le vaste champ de la cri-

[1] *Supernatural religion : an Inquiry into the reality of divine Revelation.* In three volumes. 6e édition, London, Longmans, Green and Co, 1879.

tique sacrée. La seconde partie traite des synoptiques, la troisième du quatrième évangile, la quatrième des *Actes des apôtres;* la cinquième des *épîtres* et de l'*Apocalypse;* la sixième, enfin, en six chapitres, de la résurrection et de l'ascension. Ces cinq parties devraient évidemment être la subdivision d'une seconde grande partie abordant le problème historique, après avoir traité du point de vue philosophique dans la première partie. Cet arbitraire dans la distribution du travail n'est pas sans importance. Toute division, sous peine d'être défectueuse, doit être fournie par la nature même du sujet qu'on doit traiter. Une division si arbitraire est manifestement suspecte : elle indique que le sujet a été mal compris, qu'on ne s'est pas rendu bien compte de l'idée mère dont tout le reste ne doit être qu'un épanouissement, un développement.

Il y a pourtant une idée mère, mais singulièrement étroite, plate, peu féconde et en arrière de plusieurs siècles. « Le christianisme se donne comme la révélation divine de vérités que l'intelligence humaine n'aurait pas découvertes à elle seule. » Tout est là! Quelles peuvent bien être ces vérités? Sont-elles homogènes à notre intelligence? répondent-elles aux besoins de notre cœur et de notre conscience? Peu importe! La question ne se pose même pas. Est-il bien établi que l'Evangile se donne lui-même comme une révélation éminemment intellectuelle? Ces divers problèmes préalables, dont la portée est décisive, ne paraissent pas même subsister pour l'auteur. Il juge purement et simplement sur la simple étiquette, sur la marque de fabrique; jamais l'idée ne lui viendrait d'examiner directement si ce qu'on lui offre est bon ou mauvais. A quelle fin, du reste? Ce qui viendrait immédiatement de Dieu et serait certifié par des miracles éclatants pourrait-il être mauvais? Tout revient donc uniquement à savoir si les lettres de créance miraculeuses qu'on présente en faveur des vérités surnaturelles sont bien en règle. Et voilà notre auteur qui se met à passer en revue tout ce qui a été dit sur les miracles, pour ou contre, afin de porter ensuite son verdict. Ah! vous prétendez que ces vérités surnaturelles, constituant le christianisme, ont pour garantie les miracles; voyons

donc s'il en est réellement ainsi, s'il s'est passé en leur faveur de ces miracles éclatants, décisifs, évidents, qui ne laissent plus la liberté de croire, mais imposent la foi. Et voilà l'Evangile mis en demeure de se légitimer au moyen de ces preuves convaincantes qui seules déterminent la réponse d'une cour ou d'un jury en une cause civile ou criminelle. De religion, de morale, il n'en est pas un instant question. L'auteur ne paraît pas soupçonner que, dans le domaine religieux et moral, on fait usage d'autres preuves, d'autres démonstrations, d'autres *évidences,* pour parler son langage, que dans les questions de droit et de jurisprudence. Ce point de vue formel et formaliste s'étale avec tant de naïveté et de complaisance que nous ne serions nullement étonné d'apprendre que l'auteur, dont nous ignorons le nom, est quelque respectable légiste retiré des affaires, quelque avocat de Temple-Bar. Il faut, en effet, avoir été élevé dans le papier timbré et avoir passé toute sa vie à faire souvent prévaloir les formes légales du droit sur l'équité qu'elles sont censées garantir, tandis qu'elles la trahissent si aisément, pour poursuivre pendant trois mortels volumes la question de procédure, d'authenticité, de légitimation externe et matérielle, sans aborder jamais la question de vérité. Il y a longtemps que nous n'avions vu s'afficher avec tant d'assurance la prétention de trancher les questions religieuses les plus brûlantes tout en demeurant, d'un bout à l'autre, complètement en dehors du terrain religieux que jamais on n'aborde même de loin. L'auteur aurait raison, mais complètement raison sous tous les rapports, qu'il n'aurait pas même posé la question qu'il s'imagine avoir tranchée. Il resterait toujours à lui demander : Qu'est-ce que cela prouve? Il n'y a même pas moyen de prendre l'affaire au tragique : l'auteur est tellement en dehors de la question qu'il raisonne et conclut comme un éloquent et verbeux personnage de Molière : *et voilà comment votre fille est devenue muette !*

L'argumentation n'est pas seulement fausse d'un bout à l'autre, elle est d'un archaïsme vraiment merveilleux. L'auteur, qui doit se tenir pour un esprit très avancé, ne s'aperçoit pas qu'il est en toutes ces matières singulièrement arriéré. Sa

montre s'est arrêtée en plein XVIIIe siècle. On croirait entendre un vieux déiste anglais croisant le fer avec la froide et morte orthodoxie de l'époque battant en retraite, un épigone des vieilles luttes, antérieures au triomphe du rationalisme, entre les supranaturalistes de l'ancienne école de Tubingue et les philosophes déistes. L'auteur a compulsé tous les ouvrages traitant de la critique de nos évangiles, mais il ne soupçonne pas un instant les conséquences qu'ils ont eues. La question n'a point marché : elle est demeurée ce qu'elle était au premier jour. Les fragments de Wolfenbüttel, la théorie du mythe de Strauss, la nouvelle école de Tubingue, rien de cela n'existe pour notre honnête écrivain, vrai Nathanaël du formalisme anglais. La question est toujours de savoir si le christianisme se légitime par de ces signes du ciel, grossiers, matériels, sans réplique, que les pharisiens et le peuple s'obstinaient à réclamer de Jésus comme preuve de sa mission et qu'il s'obstinait à leur refuser avec tout autant de persistance. Toute la question religieuse est jouée sur la planche mesquine et étroite, mince et courte du surnaturel : si cette planche de sapin infléchit un instant, tout est perdu sans retour : vous voilà précipités jusqu'au fond des abîmes et cela sans espoir de revoir la lumière du jour.

Et cependant, il faut bien le dire, cet ouvrage qui est complètement manqué d'un bout à l'autre pour quiconque connaît le premier mot des questions qu'il croit traiter, ce livre a eu un grand succès. Voilà ce que c'est que de savoir arriver à temps et de raisonner non pas *ad veritatem*, comme font les rêveurs qui devancent leur siècle, mais *ad hominem*, comme savent faire les hommes pratiques qui ne vont jamais se perdre dans les nuages. Il nous semble entendre notre auteur se disant *in petto* : Ah ! vous voulez des miracles, rien que des miracles, mes chers compatriotes, pour garantir la vérité du christianisme, de ces vérités intellectuelles révélées, eh bien, voyons si votre preuve favorite, seule bonne, à votre sens comme au mien, peut être administrée. Et après avoir ainsi pris ses compatriotes au mot, notre anonyme, par de longs considérants que le lecteur exercé devinera sans peine, con-

clut à une faillite générale. Et ses compatriotes abasourdis achètent à l'envi les trois gros volumes! En moins de douze mois le livre en est à sa sixième édition. C'est en vain que quelques esprits sensés font remarquer que toute cette érudition ne prouve rien, que bien loin d'être résolus, les vrais problèmes décisifs ne sont pas même abordés, Américains et Anglais se donnent la main pour acheter à qui mieux mieux. Heureux éditeur, heureux auteur, braves lecteurs! Tout le monde fait admirablement son devoir. L'ami de la vérité, lui, n'a qu'à suivre modestement le char de triomphe en méditant de son mieux une parole profonde et vive de Vinet : « Les grandes questions ont de nos jours le sort des premiers chrétiens: on les livre aux bêtes! » Celles des premiers siècles étaient du moins païennes! Mais qu'après bientôt dix-neuf siècles de christianisme les questions se posent encore ainsi, on a vraiment de la peine à le croire, même quand les faits vous crèvent les yeux. Il est impossible d'imaginer un combat accepté de part et d'autre dans des conditions plus absurdes, car, il ne faut pas l'oublier, le terrain sur lequel s'est placé l'auteur de *la Religion surnaturelle* est accepté sans conteste par l'immense majorité du public religieux en Angleterre comme en Amérique. C'est même cette erreur commune à l'auteur et à son public qui fait la grande force, la seule force de cet ouvrage, qui ailleurs serait tombé dans l'eau paralysé par un criant anachronisme, comme l'œuvre d'un vrai revenant. Et voilà à quoi l'on aboutit lorsque, oubliant que le surnaturel, qui a été jusqu'ici le trait *commun* de toutes les religions, leur condition *sine qua non*, entièrement négative, ne saurait être en aucune façon le trait caractéristique, distinctif, essentiel et dominant de l'Evangile. On voudrait espérer que les Anglais, sentant éclater en leurs mains leur arme favorite, cette apologétique, purement externe et formaliste, qu'ils ont apprise de Paley et de tant d'autres, sauront enfin recourir à la démonstration d'esprit et de puissance, seule faite pour convaincre aujourd'hui ceux qui, sans perdre leur temps à examiner longuement la valeur des preuves externes pour ou contre le christianisme, consentiront à entrer directement en contact avec lui pour voir ce qu'il dit

à leur cœur et à leur conscience. Mais, avant d'en venir là, il convient de renoncer à l'erreur fondamentale : il faut cesser de voir dans le christianisme un catalogue de dogmes, de vérités intellectuelles, garanties par des miracles éclatants et parlant aux yeux, pour le prendre pour ce qu'il veut être, une force divine, appelée à renouveler le cœur. Si orthodoxe qu'on soit d'ailleurs, il faut débuter par se convertir de l'autoritarisme, de l'intellectualisme, du formalisme au spiritualisme pur et simple. Aussi longtemps qu'on demeure un autoritaire naïf, substituant l'autorité extérieure de la Bible à celle de l'Eglise, les miracles authentiques des Ecritures aux miracles apocryphes de la légende, on demeure sur le terrain du catholicisme, c'est-à-dire qu'on est condamné comme lui à se voir abandonné par les hommes intelligents qui ne sauraient se résigner à abdiquer devant la superstition et le parti pris.

C'est une maladie, celle-là, dont on ne souffre pas seulement en Amérique et en Angleterre. Si, parmi nous, on pouvait faire un recensement, je ne dis pas des simples chrétiens, mais même des théologiens, qui l'emporterait des disciples de Pascal et de Vinet ou de ceux d'Ostervald? Je le sais, on dira, en théorie, que la foi c'est Dieu sensible au cœur ; qu'il y a, dans l'Evangile, assez de lumière pour ceux qui veulent croire et assez de ténèbres pour éloigner ceux qui ne veulent pas croire. Mais on invoque ces idées vraies non pas en faveur de la foi proprement dite, mais en faveur de la créance, pour suppléer à ce qu'ont d'inévitablement défectueux des arguments du genre de ceux qu'invoque notre auteur anglais. La mystique chrétienne est sans cesse appelée non pas à remplacer l'intellectualisme, comme il conviendrait, mais à remplir à tout propos les lacunes de l'intellectualisme, qu'on traite toujours comme une chaîne serrée d'arguments solides, sans s'apercevoir que cette prétendue chaîne de diamant ne tient à rien et n'aboutit à rien. Tous les arguments déclarés sans valeur par notre auteur seraient proclamés excellents que nous ne serions pas plus avancés pour cela. Ce serait le cas de se rappeler alors le mot de Pascal : « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. Qu'il y a loin

de la connaissance de Dieu à l'aimer! » On ne saurait avoir une position solide en plaçant ainsi ses pieds sur deux terrains fort différents de niveau et de valeur. On n'y gagne que d'avoir les inconvénients des deux méthodes sans s'assurer les avantages d'aucune. Le moment semble passé chez nous de faire toucher au doigt ces inconséquences. A coup sûr, celui qui entreprendrait de battre le supranaturalisme rationnel par ses propres armes ne ferait pas en un an six éditions de trois gros volumes : son travail, bien loin de produire sensation, risquerait de passer inaperçu. C'est que la crise aiguë est passée chez nous, tandis qu'elle ne fait que commencer en Angleterre. Ce n'est pas à dire que notre position soit meilleure pour cela. Si nous ne sommes pas morts, nous sommes encore moins vivants. Notre position est un peu celle d'un malade atteint d'une maladie incurable avec laquelle il doit s'accoutumer à vivre de son mieux jusqu'à la fin. Tout l'art du médecin consiste à laisser ignorer au malade les progrès lents, mais sûrs, du mal. Cela s'appelle soutenir le moral des gens, ou, dans le cas actuel, viser à la pratique, à l'édification. Il ne manque pas, parmi nous, de ces empiriques zélés qui s'imaginent avoir fait merveille dès qu'ils ont réussi à maintenir de leur mieux la conspiration du silence. Chut! chut! s'écrient-ils, dès que quelque imprudent veut abandonner le terrain ancien et se placer franchement sur le nouveau. Pendant qu'on s'évertue à cacher au bon peuple ce qui se passe, alors qu'il faudrait l'engager à regarder virilement le mal en face, celui-ci ne perd pas une minute. Un malaise incontestable avertit les esprits avisés que les chrétiens évangéliques ont quelque chose à cacher, comme une plaie délicate qu'ils n'osent pas faire voir au médecin. Quoi d'étonnant que les hommes sérieux se tiennent prudemment à l'écart de prétendus représentants de la foi qui montrent si peu de foi en eux-mêmes? Les Eglises tendent à devenir toujours plus les asiles du parti pris, bientôt de la superstition. Craignant de parler haut et clair, de peur d'effaroucher le reste qui s'en va mourir, on se prive journellement du précieux concours des hommes éclairés et énergiques qui pourraient apporter un sang plus jeune dans des corps d'où la vie normale

se retire. Pour peu que ce régime dure encore, nous glisserons peu à peu vers ce terrible état d'esprit déjà annoncé par l'œil prévoyant de Rothe. « Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, a donné un exemple qu'on devrait se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme hostile à la révélation divine, est une exigence à laquelle l'Eglise évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas le moins du monde en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers, qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et, de plus, une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. *Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté, comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide.* C'est le désir de contribuer, pour ma faible part, à prévenir ce danger, qui m'a mis la plume à la main. Puisse ce modeste avertissement recevoir un bon accueil; tout froid qu'il est, il procède cependant d'un cœur chaud; c'est la parole d'un homme, s'il en fût jamais, qui s'incline de bonne foi devant la Bible, pleinement assuré de posséder en elle un sanctuaire dans lequel il adore, en disant de tout son cœur avec le patriarche : *Certes, l'Eternel est en ce lieu-ci... C'est ici la maison de Dieu et c'est ici la porte des cieux.* »

Rien n'indique que l'invitation de Rothe soit à la veille d'être entendue. Et, franchement, l'accueil qui est fait aux hommes qui veulent éclairer le peuple chrétien n'est pas de nature à leur procurer de nombreux émules. Il est naturel après tout que ceux qui crient sans cesse : *Paix! paix!* là où il n'y a point de paix, ou qui même se gardent d'élever la voix sur les vraies questions théologiques, reçoivent un meilleur accueil que les esprits inquiets et inquiétants qui, si on voulait leur prêter l'oreille, ne cesseraient de troubler tous les matins le repos de la chrétienté. Il est si consolant de penser que, dans notre siècle de chemins de fer ou tout change avec une rapidité effrayante, les questions théologiques doivent au moins être considérées comme à tout jamais résolues! La religion peut ainsi devenir une liturgie cérémonielle ou dogmatique, à laquelle on consacre six quarts d'heure par dimanche en moyenne, sans que l'intelligence risque jamais d'être détournée de la poursuite des graves intérêts terrestres qui l'absorbent. Le moment des crises salutaires paraît donc passé sans retour : c'est tout doucement, sans choc ni sans heurt, que nous descendrions les divers degrés de l'échelle, jusqu'à ce qu'on finisse par s'apercevoir de l'abîme infranchissable séparant la majorité des membres des Eglises du petit nombre des penseurs qui n'auront pas perdu la mauvaise habitude de se rendre compte de leur foi, si tant est qu'il continue à s'en trouver encore pour poursuivre la tâche ingrate de faire voir des gens ne se servant de leurs yeux que pour ne pas voir. Il se pourrait qu'après tout les hommes sages, qui auront amené cet état des esprits, en fussent singulièrement effrayés un jour. L'histoire de l'Eglise est là pour le montrer : ceux qui ont l'intelligence des questions assument une bien grande responsabilité en sacrifiant la vérité à l'illusion et à la fiction qu'il est si aisé de présenter comme l'opinion la plus pieuse. Moins que jamais l'Eglise peut espérer reprendre sa mission historique en repoussant les hommes sérieux disposés à s'occuper de religion, tandis qu'elle persisterait à ménager les esprits inquiets qui la compromettent encore plus par leur étroitesse et leur parti pris qu'ils ne la recommandent par leurs bonnes œuvres.

Mais c'est trop insister sur un sujet peu gai. Nous préférons, en finissant, signaler les perspectives plus heureuses qui semblent s'ouvrir en Angleterre. Si comme chez nous le grossier supranaturalisme est encore l'opinion régnante dans les rangs du peuple, des hommes distingués ont rompu et rompent journellement le charme. Si la majorité du public a été effrayée en voyant le christianisme ainsi battu en brèche par les engins mêmes qu'elle tient pour les seuls bons, on saura répondre à l'auteur de la *Religion surnaturelle* en se plaçant sur un terrain tout autre que le sien. Le développement théologique est déjà suffisamment avancé en terre anglaise pour qu'il se trouve des hommes comprenant qu'on a le droit de croire à l'Evangile, avant d'avoir pris parti dans les savantes querelles des archéologues, des philologues et des érudits de tout genre. Il est heureux que cette publication ait eu un grand retentissement. La foi précaire du public aura été ébranlée à salut. En voyant ce qu'a de fallacieux la preuve externe encore si populaire, on est forcément amené à commencer par le bon bout. « La vérité a ses preuves en elle-même, et quand nous nous munissons de preuves extérieures pour croire cette vérité, c'est dans le fond comme si nous allumions une chandelle pour voir le soleil. La nécessité morale est plus forte que la nécessité logique, et les membres du syllogisme le plus régulier se tiennent moins étroitement que des sentiments qui ne font que se continuer les uns les autres. Le cœur est un organe de connaissance aussi bien que chacun de nos sens ; et dans bien des matières la raison ne peut travailler que sur les données qu'il lui fournit. Il ne faut faire abstraction de rien de ce dont l'homme se compose. Il faut apporter, il faut jeter dans la discussion ses craintes et ses espérances, ses joies et ses douleurs, sa vie extérieure et sa vie intérieure, l'esprit et l'âme, l'homme du temps et l'homme de l'éternité. C'est ainsi, c'est-à-dire complets, vivants et personnels, que de telles questions veulent nous trouver : autrement elles se joueront de nos efforts et se riront de nos certitudes.

» Pascal n'est pas devenu chrétien comme tout le monde ; il a, sinon le premier, du moins le premier d'une manière ex-

presse, appelé au conseil, sur la grande question de la vérité du christianisme, les facultés morales dépossédées de leur droit de suffrage au profit des facultés intellectuelles; il a fait revenir à l'homme tout entier le jugement de cette grande question; il a, du fond de notre nature, évoqué de nouveaux témoins qu'on ne faisait point connaître; il a prétendu que leur témoignage, si négligé, suffisait pleinement à chacun de nous pour soi-même et qu'en définitive il n'y avait point de véritable lumière, de convictions utiles pour qui ne les avait point entendus.

» Pascal suppose, ou plutôt il prétend qu'en nous examinant nous-mêmes et en examinant le contenu de l'Evangile, avec notre conscience, nous ne pouvons manquer d'arriver à croire, le Saint-Esprit y mettant la main. Mais, pour lui, croire est inséparable de comprendre; croire, c'est comprendre avec le cœur, avec un nouveau cœur dont le Saint-Esprit nous pourvoit. Le Saint-Esprit, non l'Eglise, voilà l'autorité.

» On ne devient réellement chrétien qu'en tant qu'on finit du moins par où il eût fallu commencer. Il faut que, pour chacun, le moment arrive où sa foi ne sera plus fondée sur la sagesse de l'homme, mais sur la puissance de Dieu, et où elle se sépare sans regret des arguments dont elle s'est d'abord contentée, comme un conquérant qui, assuré de sa conquête, congédie sans crainte, aux rives d'où il est parti, les navires qui l'ont amené au port.

» C'est cette foi que l'apôtre caractérise en disant qu'elle est fondée sur la puissance de Dieu, parce qu'en effet ce n'est par aucun moyen ordinaire dont nous puissions nous rendre compte, mais par la puissance de Dieu que se consomme cette évidence. La vérité vient à nous toute seule: elle n'allègue aucun témoignage étranger; elle n'invoque aucune autorité que la sienne: elle se montre et nous croyons en elle, comme nous croyons à la lumière du jour, comme nous croyons à nous-mêmes. Ceci d'ailleurs n'a rien de mystique et d'inconcevable que son principe; le fait est tout ensemble surnaturel et naturel. La vérité doit faire cette impression sur un cœur qui l'aime d'avance, et qui, quand elle s'offre à lui, ne fait que la

reconnaître. Elle doit avoir pour lui une évidence dont ne peut se faire aucune idée celui à qui elle se présente aussi, mais qui tout simplement n'a pas des yeux pour la voir. Et il en est d'elle comme de ces moitiés d'âmes qui, suivant la pensée d'un ancien sage, cherchent leur autre moitié dans la vie, la reconnaissent à peine rencontrée, et s'unissent à elle aussitôt reconnue, de manière qu'on ne les distingue plus l'une de l'autre. La vérité peut bien n'avoir pas produit tout d'abord cet effet, même sur les âmes les mieux disposées; mais lorsqu'on sent les contradictions de la nature conciliées, toutes ses énigmes résolues, tous ses discords apaisés; lorsque la vérité est miraculeusement rétablie dans l'âme, comment ne pas appeler vérité ce qui a produit ce miracle ? comment se nier à soi-même la réalité des rapports qu'on a formés? comment douter de ce qu'on sent et blasphémer ce qu'on aime? » (*Esprit d'Alexandre Vinet*, vol. I, pag. 340-346.)

Voilà des ondes pures dans lesquelles on éprouve toujours un nouveau plaisir à aller se retremper pour secouer la poussière des bibliothèques et des in-folios. C'est là tout un côté de la question entièrement méconnu par notre savant auteur et dont il ne soupçonne pas même l'existence. Il prétend tout juger du dehors, trancher la question religieuse sans même la poser, en restant étranger à toute préoccupation religieuse. A tout propos on se sent pressé de lui crier avec Vinet : « Entrez et vous verrez de dedans ce qu'on ne peut voir de dehors; pratiquez le christianisme et vous le connaîtrez. » A ces objurgations notre auteur croit avoir une réponse sans réplique : avant d'essayer du christianisme, il veut qu'on lui en prouve la vérité par raison démonstrative. Or il ne peut être satisfait à cette exigence, car la religion est une affaire pratique qui ne se prouve pas comme un théorème de géométrie. La prétention de l'auteur est de trancher la question religieuse par un problème préalable d'apologétique. Et quelle apologétique? La moins homogène à la nature du christianisme qu'on puisse imaginer. Vinet dit quelque part : « Il est des problèmes au fond desquels le philosophe doit descendre, non comme philosophe, mais comme homme, avec toute sa raison sans doute, mais

aussi avec toute sa conscience, toute sa sensibilité et même toute son imagination. » Les philosophes et les économistes sont tombés souvent dans une même faute, qui fait bien voir que, dans l'atelier de la pensée, une division extrême du travail a ses inconvénients. L'économiste a dit : Je cherche comment la richesse se produit et comment elle se distribue ; rangez-vous et laissez-moi passer ; qu'un autre s'occupe du reste : or ce reste, c'est la morale, la civilisation et le bonheur. Le philosophe vient et dit : Je ne suis pas un homme moi, mais un esprit ; je m'attache aux idées ; qu'un autre s'occupe du reste ; or ce reste, c'est la vérité ; car la vérité, en certaines matières, est un fait et une vie, ou n'est rien. Or, je récuse cet économiste sur le sujet du bonheur, car il n'en a cure, et ce philosophe sur le sujet de la vérité vivante, car il n'a souci que de la vérité abstraite. » Notre écrivain anglais est avant tout un érudit faisant le tour de tous ces problèmes archéologiques qu'on traite dans les cours d'introduction au Nouveau Testament. Rien d'étonnant qu'il ne réussisse pas à trouver au milieu de ces fourrés d'épines la vérité religieuse qui jamais ne les hante. C'est en homme complet et non en spécialiste dans une branche quelconque, en honnête homme, comme on disait au XVIIe siècle, qu'il importe d'aborder le problème religieux. Voilà des siècles que l'Evangile se maintient et se propage en dépit des théologies défectueuses, des apologies risquées qui ne cessent de le compromettre. Pourquoi ? C'est que, malgré tous les efforts d'imprudents amis, il trouve le chemin des cœurs parce qu'il répond aux besoins des cœurs. Voilà la vraie question, la question préalable, à la portée des savants et des ignorants. On n'aura raison du christianisme que quand on aura trouvé quelque chose qui réponde mieux aux besoins si divers de l'homme complet. Or rien n'indique que la raison humaine soit à la veille de faire cette découverte décisive. On prétend supplanter le christianisme et on ne sait présenter aux hommes qu'un idéal de tout point inférieur à celui qu'il a fait briller à nos yeux ! Voilà pourquoi l'Evangile de Jésus-Christ a de grandes chances de demeurer la boussole des esprits religieux ; les at-

taques acharnées des adversaires sont tout aussi impuissantes que les apologies d'amis souvent si inconsidérées.

Ce n'est pas à dire que les questions scientifiques soient sans valeur et sans portée. Chacun sait ce que la religion a souffert de la part d'une théologie défectueuse, aventureuse, fausse. Il n'est donc pas superflu que l'intellectualisme se soit étalé en Angleterre en trois gros volumes, avec une complaisance et une naïveté sur lesquelles on ne pouvait plus compter, semble-t-il, de nos jours. C'est là du rationalisme, je ne dirai pas irréligieux, mais non religieux, du rationalisme vulgaire et plat, éminemment irrationnel. Quand finira-t-on par comprendre en Angleterre et ailleurs que ce rationalisme-là est un aveugle, un intrus qui doit être éconduit du sanctuaire comme un profane? Il est peut-être encore plus funeste quand il dépose en faveur d'une orthodoxie inintelligente que lorsqu'il conclut contre le christianisme, comme dans le cas actuel. Car enfin, il faut bien le reconnaître, le public religieux anglais s'est lui-même chargé de fournir les verges qui ont servi à le fustiger jusqu'au sang. A bon entendeur salut!

VERAX.

CHRIST

ET LA

DOCTRINE DE L'IMMORTALITÉ

PAR

GEORGE MATHESON [1]

La question que nous avons l'intention d'examiner est celle-ci : Quelle relation y a-t-il entre notre foi en une vie future et la religion chrétienne? Le moment présent pourrait sembler bien mal choisi pour proposer un tel sujet d'étude ; la chaire chrétienne a depuis longtemps relégué cette doctrine de l'immortalité dans le parvis extérieur du tabernacle ; depuis longtemps cette doctrine a été regardée comme l'un de ces premiers principes que l'expérience chrétienne doit laisser à l'arrière-plan, comme une de ces vérités dont le fondement repose sur les lois de notre nature, vérité que tout chrétien doit admettre, mais que pas un ne perdra de temps à examiner. Pour ceux qui pensent ainsi, le champ de recherches qui s'étend devant nous doit, en effet, paraître pauvre et stérile. Si dans notre expérience chrétienne nous nous sommes déjà élevés sur la montagne de la transfiguration, pourquoi redescendrions-nous pour en gravir de nouveau les pentes ? Si dans une pleine participation à la vie nouvelle nous avons pénétré dans le saint des saints, pourquoi reviendrions-nous pour traverser de nouveau le vestibule du temple? Si dans la profondeur de notre développement spirituel nous avons compris un mystère

[1] Tiré de la *Princeton Review*.

qui dépasse nos connaissances naturelles, pourquoi retournerions-nous à ce problème de notre enfance spirituelle et à ces chétifs et misérables rudiments qui ne peuvent nourrir que des intelligences qui s'éveillent?

Et cependant, si nous ne faisons erreur, tout ce raisonnement repose sur une profonde illusion. Cette doctrine de l'immortalité est-elle en réalité la propriété légitime de l'intelligence naissante? Appartient-elle véritablement au parvis extérieur du tabernacle? Si nous ouvrons les épîtres de Paul, nous y rencontrerons une tout autre manière d'envisager la question. S'il y eut jamais un homme qui accordât pleine liberté aux lois naturelles, cet homme fut Paul; son respect pour la théologie naturelle est si grand qu'il considère le Dieu de la nature, pour les païens, comme une anticipation du Dieu de la révélation. Mais quand Paul en vient à cette doctrine de l'immortalité, son langage est légèrement changé; ce n'est plus l'invisible révélé par le visible, mais quelque chose que l'invisible et l'éternel peuvent seuls révéler. Le même homme qui admet volontiers une analogie entre le christianisme et l'hellénisme réclame pour la foi chrétienne deux points d'une originalité absolue: l'un est la doctrine de la croix, l'autre la lumière de l'immortalité. Ce qui est encore plus remarquable et impossible à nier, c'est que, dans l'esprit de l'apôtre des gentils, ces deux points n'en font qu'un. « Notre Sauveur Jésus-Christ a aboli la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité. » (2 Tim. I, 10.) Pour lui l'immortalité est révélée dans la même proportion que la vie est révélée. La vie, une vie de sacrifice, la vie de la croix, une vie d'abnégation, de dévouement complet, tel est l'organe par lequel il la voit, l'organe par lequel il demande que tout homme la voie. Etre enraciné et fondé dans l'amour, c'est comprendre avec tous les saints; posséder la charité qui supporte tout, c'est voir face à face; être revêtu de l'Esprit de Christ, c'est posséder un sens plus délicat, qui pénètre là où l'œil n'a pas vu, où l'oreille n'a pas entendu, où l'imagination n'a pas conçu. Si telle est la doctrine de Paul, et cela nous semble indiscutable, il en doit sortir une conclusion plus importante encore. Cette croyance à l'immortalité, que nous plaçons

au seuil de l'expérience chrétienne, ne peut plus être laissée dans une si humble position. Bien loin d'être l'entrée du parvis extérieur, elle est au contraire, au point de vue de Paul, le très saint des saints, le sanctuaire le plus intime du temple de la vérité sacrée. L'immortalité est ici, non pas le premier, mais le dernier objet à reconnaître entièrement, un objet qui ne peut être vu parfaitement que lorsque toutes les autres lumières ont été réunies pour le contempler. Elle doit par conséquent nous apparaître non pas comme la fondation, mais comme le faîte; non pas comme la racine, mais comme la fleur; non comme l'étoile du matin, mais comme le plein jour. Si cette doctrine est le produit de la vie chrétienne, elle brillera avec d'autant plus d'éclat que cette vie sera plus développée, et sera perçue avec d'autant plus d'intensité que cette vie sera plus répandue. La croyance d'un homme en l'immortalité sera proportionnée à la valeur qu'aura pour lui son âme, et son incrédulité en l'immortalité, à la faiblesse de ses expériences spirituelles. Sa vue de l'avenir sera la mesure de son attachement au présent, et plus grande sera la portée de ses instincts spirituels et de ses facultés mentales, plus claire aussi sera sa conviction de la nature impérissable de l'âme.

Il y a deux phases extrêmes dans l'opinion concernant la relation du christianisme avec la doctrine d'un état futur. Le XVIIIe siècle fut expressément le siècle de l'adoration de la nature. Son mot d'ordre était la gloire de l'humanité ; il était bâti sur les piliers du despotisme et culminait dans la couronne des rois. Les déistes anglais luttaient avec les apologistes anglais, mais tous deux occupaient des maisons de verre, et la ligne de démarcation entre eux n'était que bien faiblement marquée. Pour Collins, Tindal, Chubb, Morgan et Bolingbroke, la lumière naturelle était suffisante ; pour Warburton, Cumberland, Conybeare, Sherlock et Paley la lumière naturelle était presque suffisante. Les déistes, lorsqu'ils niaient un état futur, le faisaient sur le témoignage de l'âme ; les apologistes, lorsqu'ils défendaient la croyance en un état futur, le faisaient aussi sur le témoignage de l'âme. L'orthodoxe ecclésiastique réclamait presque aussi peu pour le christianisme que son

adversaire hérétique; il était partout vainqueur, mais il faisait des demandes modérées et il n'exigeait qu'un modeste tribut. Comme son ennemi vaincu, il croyait à la majesté de la raison humaine; le christianisme n'était qu'un supplément à cette lumière naturelle, qui était déjà presque complète par elle-même. L'homme n'avait besoin que de peu de chose pour fonder son espérance en un état futur; le problème était plus qu'à moitié résolu par les seuls instincts de l'esprit, et une manifestation historique confirmerait le verdict de l'humanité. Qu'un homme se lève d'entre les morts, et l'évidence serait complète. Qu'un message actuel soit apporté du pays du silence, et l'aspiration deviendrait réalité. Que l'œil contemple pour un instant seulement une preuve visible de la mort vaincue, et dans cet instant l'âme humaine saurait combien vrais étaient ses raisonnements, et combien justes étaient ses aspirations; la résurrection de Christ n'était que le sceau et l'attestation des décrets infaillibles de l'intelligence naturelle.

Ce siècle passa, et des flammes de la révolution française s'éleva un nouveau monde, un monde en tout point l'antithèse et l'antagoniste de l'ancien. Le XVIIIe siècle avait adoré la lumière naturelle; le XIXe siècle s'efforça de laisser la nature derrière lui. Dans tous les domaines de la pensée, la tendance transcendantale se montra : dans les spéculations de Hegel, dans la poésie de Gœthe, dans les rêves de Coleridge, dans les visions utopiques de mille visionnaires politiques. Un changement correspondant se produisit dans l'atmosphère du monde religieux. La vague évangélique, qui commença à se briser sur les rivages de l'Angleterre et de l'Amérique, avait quelques tons en parfaite harmonie avec la vague transcendantale. C'était avant tout un mouvement de vie et de fraîcheur, mais sa course était furieuse (sweeping) et réactionnaire. L'immortalité du XVIIIe siècle avait été une immortalité populaire, une maison visible avec plusieurs demeures matérielles, dont l'existence était préfigurée dans la nature et la réalité confirmée en Christ. Mais pour la vie renouvelée du XIXe siècle un tel avenir était dégradant: Les hommes pouvaient-ils se contenter d'idéaliser le simple produit de la

nature ? Le christianisme n'avait-il rien de nouveau à communiquer au sujet de la destinée future de l'homme ? la prolongation de la vie, de l'œil et de l'oreille, du cœur et du cerveau, était-ce là l'apogée des rêves humains ? Cette immortalité naturelle ne devait-elle pas être supprimée ou du moins, si elle demeurait, ne devait-ce pas être seulement comme l'enfer des méchants ? Pour l'âme pure, pour l'esprit régénéré, n'y avait-il pas un but plus élevé et plus noble ? Ne devaient-ils pas être transportés dans un ciel nouveau, dans une terre nouvelle, dans une vie mystique non décrite et indescriptible, dans un monde indépendant de spectacles grandioses, de sons naturels et d'affections terrestres ? Ne devaient-ils pas, dans leur ascension, laisser tomber leur manteau terrestre, dire adieu aux plaisirs matériels, et être absorbés dans la communion avec cette vie de Dieu, calme et paisible, où les vents ne soufflent jamais, où les vagues ne s'élèvent jamais, et où les passions ne s'agitent jamais ?

Ce sont là les deux phases extrêmes de l'opinion ; l'une faisant du christianisme un simple supplément aux instincts populaires de l'âme, l'autre le regardant pratiquement comme un correctif pour ces mêmes instincts. Quelle est notre position vis-à-vis de ces deux vues opposées ? Dire qu'elle est contraire à toutes deux ne rendrait pas notre pensée ; notre position est essentiellement et radicalement différente, elle repose sur une autre conception. Nous voudrions en effet appeler l'attention sur le fait que ces deux opinions, tout opposées et inconciliables qu'elles sont, reposent cependant sur une vaste et commune assomption ; toutes deux considèrent comme certain que la notion populaire de l'immortalité, dominant dans toute la chrétienté, dérive de la lumière naturelle. Nous soutenons, au contraire, que cette notion populaire est elle-même le produit direct de la conscience chrétienne, que, au lieu d'être complétée par le christianisme, elle est créée par lui, qu'elle ne se rencontre nulle part en dehors des limites de la croix, et qu'on ne la trouve que là où la culture chrétienne a passé. Recherchons en premier lieu ce qu'est cette notion populaire de l'immortalité que les hommes réclament pour la seule lu-

mière naturelle? ou, ce qui revient au même, quelle est la notion populaire de la mort? Si l'on nous demandait de donner une définition à la fois brève et complète, nous dirions que la mort, au sens populaire du monde chrétien, est la transition immédiate de l'âme dans des conditions supérieures. Remarquons que dans cette définition, quelque brève qu'elle soit, sont contenues quatre déterminations distinctes qu'on ne trouve unies dans aucun système antérieur au christianisme. Premièrement, elle affirme que le principe de la vie ne périt pas à la mort, mais qu'il ne fait que passer d'un état dans un autre. Secondement, elle déclare que le nouvel état dans lequel l'âme entre n'est pas impersonnel, mais soumis à des conditions, c'est-à-dire environné d'une forme extérieure, d'un revêtement, comme le dit Paul : « Vêtus et non pas nus. » (2 Cor. V, 4.) Troisièmement, elle soutient que les nouvelles conditions sont supérieures aux anciennes, c'est-à-dire que le revêtement permet une plus grande liberté à l'expression du caractère de l'âme et que cela est également vrai de tous les états, soit de celui des bienheureux, soit de celui des damnés, soit enfin de celui des âmes du purgatoire. Enfin elle affirme que cette transition est un passage immédiat, non le résultat d'un long sommeil ou d'une cessation temporaire de l'existence, mais la suite immédiate du fait même de la mort. Nous avons dit que ces quatre déterminations ne se trouvent unies dans aucun système de l'antiquité; leur union, en vérité, commence avec la doctrine chrétienne de la résurrection. C'est dans la résurrection de Christ que, pour la première fois dans l'histoire, nous nous trouvons face à face avec l'assertion d'une harmonie éternelle entre la matière et l'esprit, entre le corps et l'âme. Nous ne parlons pas seulement d'un fait historique isolé; la doctrine de la résurrection du Christ est dans son sens le plus profond la doctrine de la vie de Christ. Le fait historique qui en forme le dénouement (climax) n'est que la consommation et l'illustration de cet accord perpétuel entre le corps et l'âme qui constitue l'harmonie de toute son histoire terrestre, un accord qui justifie la parole du quatrième évangéliste, que même pendant son séjour sur la terre, le Fils de l'homme était

dans le ciel. (Jean III, 13.) La doctrine chrétienne de la résurrection prétend être plus qu'un fait; elle veut être un évangile, une vie, une expérience continue, et le fait même qu'elle n'est pas épuisée dans une manifestation historique lui a permis de pénétrer le monde d'une atmosphère entièrement nouvelle. C'est par la respiration de cette atmosphère que nous avons acquis nos idées modernes sur l'immortalité, et c'est par la vie nouvelle qu'elle a donnée à notre nature humaine que la lumière naturelle a été rendue capable d'aspirer si haut.

La résurrection de Christ fut pour le monde païen la première manifestation d'une personnalité complète, la première harmonie entre un corps et une âme. Il n'est pas exagéré de dire que, à travers toute la vie du paganisme, ces deux furent toujours séparés. Si nous jetons les yeux sur la longue série des spéculations antérieures au christianisme, nous serons frappés du fait que ces spéculations semblent suivre deux courants de pensée séparés, opposés et cependant presque contemporains; dans l'un l'âme est sacrifiée au corps, et dans l'autre le corps est sacrifié à l'âme. Si nous regardons de plus près, nous serons frappés d'un fait plus remarquable encore. Nous verrons que ces courants, tout opposés qu'ils sont l'un à l'autre, ne sont cependant pas parallèles; ils se rapprochent toujours l'un de l'autre, le corps tend avec efforts vers l'esprit et l'esprit vers le corps. Nous voyons le matérialisme partir de la forme la plus grossière et s'enfermer lui-même dans le terrestre et le sensuel, puis d'une manière toujours croissante, bien qu'inconsciente, devenir mécontent de sa propre sphère et chercher à retremper sa jeunesse en simulant la vie de l'esprit. Nous voyons le spiritualisme partir avec une conviction profonde et exagérée de la majesté absolue de l'esprit, et s'efforcer de bannir de son domaine tous les objets et toutes les conceptions qui ne portent pas le sceau de la pensée abstraite, puis devenir de temps à autre las de son empire désert et s'efforcer d'en rompre la solitude par l'admission de formes matérielles. Nous voyons ces deux courants de pensée opposés perdre toujours plus leur opposition, regarder l'un vers l'autre, tendre l'un vers l'autre, et cependant incapables de s'atteindre. Enfin,

lorsque les temps sont accomplis, nous contemplons la solution du problème : le ciel et la terre se rencontrent, la matière et l'esprit s'embrassent. Le long antagonisme entre le corps et l'âme est réconcilié dans une vie qui élève l'esprit sans abaisser la matière, et qui élève la matière sans rabaisser l'esprit. Ces droits des sens et de la raison, que Brahma avait déclarés inconciliables, et que Platon n'avait pu associer, sont réunis dans un grand fait historique, qui harmonise la raison et les sens, et qui élève les sens jusqu'au seuil de la raison. Dans la doctrine chrétienne de la résurrection, toutes choses s'accordent enfin ; les lignes opposées se trouvent côte à côte, les philosophies divergentes se fondent dans l'unité, et le pouvoir conciliateur d'une harmonie rétablie rassemble en un tout les fragments du passé.

Telle est, croyons-nous, dans l'histoire la place véritable de la doctrine de la résurrection de Christ. Dans les limites d'une revue périodique, nous ne pouvons qu'esquisser les contours d'un si vaste sujet, et nous devons nous contenter d'indiquer le chemin à suivre sans le fixer exactement. Nous commençons par le matérialisme et nous commençons par lui dans sa forme la plus grossière et la plus matérielle. Il débute dans cette mer Morte de l'esprit humain, dans l'empire chinois. Les habitants actuels de cet empire ont reconnu l'existence d'un état futur en adorant les âmes de leurs ancêtres, mais l'atmosphère chrétienne a pénétré plus loin que la conscience chrétienne. La croyance de l'ancienne Chine, dans ses deux premières manifestations, était l'adoration d'un principe matériel existant sous les images de toutes choses, un principe dont le seul attribut était son immutabilité et la seule gloire sa perpétuité. Cela seul en effet était perpétuel. Tout le reste disparaissait dans un inévitable abîme, tout, les hommes et la vie des hommes, les choses et les formes des choses, les époques et leurs aspects ; ils périssaient, mais lui demeurait, ils vieillissaient tout comme un vêtement, mais lui restait le même. Les amitiés et les haines, les espérances et les douleurs de l'humanité pâlissaient devant lui ; il avait existé alors qu'elles n'étaient pas encore, et il existerait alors qu'elles ne seraient plus. Une telle croyance est ce qu'il y

a de plus éloigné de toute doctrine de l'immortalité, personnelle ou impersonnelle ; sa seule lueur de consolation était le motif qui lui avait donné naissance. D'où venait ce respect pour l'immuable ; n'était-ce pas que l'immuable était le symbole de l'immortel ? D'où cette vénération pour un principe matériel insensible ; n'était-ce pas que son insensibilité même entretenait l'espérance qu'il serait immuable ? La pensée devait se développer, le sentiment devait se consolider, la passion devait s'épuiser, la vie elle-même devait passer, mais la matière inerte vieillissait, sans que cela parût, son impassibilité la protégeait de la corruption, et sa vivacité la préservait de la mort.

Et maintenant, pendant bien des siècles et dans bien des pays, nous perdons de vue le matérialisme. Il est submergé par les vagues d'une nouvelle civilisation, et quand il reparaît, c'est au centre de la Grèce ionienne. L'ancien monde a passé et l'aurore d'un monde nouveau a brillé, l'aurore du monde de Thalès, d'Anaximènes, d'Héraclite. Le matérialisme aussi a pris un nouvel aspect. Il n'adore plus la matière morte, inerte et insensible, il adore la matière dans ses formes les plus vivantes et les plus subtiles, l'eau, l'air et le feu. Il est difficile de concevoir dans un même courant de pensée une transition plus complète. La Chine ancienne avait adoré la matière pour son immutabilité, la Grèce ionienne la recherchait pour sa flexibilité, et elle la recherchait seulement sous ses aspects les plus mobiles. L'eau est le symbole de la fraîcheur vitale ; l'eau vive, l'eau vivifiante, l'eau souriante, sont presque des expressions proverbiales. L'air est le symbole de la liberté vitale, le mot même d'esprit signifie souffle. Le feu est le symbole de l'énergie vitale ; on parle communément d'une étincelle de vie. L'école ionienne, en déifiant l'eau, l'air et le feu, protesta contre un matérialisme mort. Elle fit un pas vers la conception d'une nature vivante, d'un organisme vivant de l'univers. L'objet de son culte était encore la matière, mais c'était la matière transfigurée sur la montagne, ornée à la ressemblance de l'âme et resplendissant sous les vêtements de l'intelligence humaine. L'adoration de ses partisans ne dépassait pas le naturel, mais c'était le naturel sous son aspect qui se rapprochait le plus du

spirituel, non plus l'immobilité de l'apathie, mais l'activité qui indiquait presque un pouvoir conscient. Et cependant nous ne pouvons manquer d'apercevoir que tandis que les instincts de l'humanité ont progressé, l'humanité elle-même n'est pas arrivée même à la conception la plus élémentaire d'une immortalité personnelle. Tout ce que l'individu pouvait recueillir, c'est qu'il était une partie infiniment petite d'un élément pénétrant tout et supportant tout, qu'il était une goutte d'un océan, le souffle d'une atmosphère ou l'étincelle d'un feu immense. Mais la mort anéantirait la différence existant entre le tout et ses parties; la goutte retournerait dans l'océan pour ne plus être goutte; le souffle irait se perdre dans l'atmosphère pour ne plus être souffle; l'étincelle se mêlerait avec le feu pour ne plus être étincelle. La vie individuelle était regardée comme un accident de l'être, et la plénitude de la vie universelle devait être la mort de l'existence individuelle. L'homme n'avait pas encore osé espérer en une vie future personnelle, et cependant il avait fait un pas vers cette espérance en comprenant plus clairement sa valeur dans le présent.

Nous sautons deux siècles et nous nous trouvons face à face avec un développement encore plus avancé. Pendant ces deux siècles, les peuples de la Grèce semblent avoir pris quelque chose du feu ionien; l'esprit populaire avait été graduellement pénétré par une riche et belle mythologie. Il faut remarquer à ce propos un rapport étroit entre la première religion grecque et la première philosophie grecque; toutes deux adoraient la matière sous son aspect de liberté et d'activité. Jamais en vérité, dans l'histoire de l'humanité, les hommes n'eurent une excuse aussi puissante pour leur adoration de la matière, car jamais l'idée de matière ne s'est présentée sous une forme aussi belle. C'était un des pays les plus charmants que l'œil humain ait jamais vus; la nature y avait répandu non pas peut-être ses plus vastes, mais certainement ses plus attrayants trésors. Ce n'était pas la nature dans sa magnificence asiatique, qui épouvante en même temps qu'elle ravit; la magnificence de déserts sans chemins, de plaines inhabitées et de gigantesques montagnes devant lesquelles la vie individuelle s'abat dans le néant;

c'était la nature dans cette insouciante liberté, dans cette riante beauté, qui tout à la fois dominait l'âme et la laissait insensible au sentiment de sa dépendance. Le Grec n'en avait pas peur; et même en la déifiant, il jouait avec elle, il s'amusait en adorant et il adorait en s'amusant. Il regardait les objets de la nature comme un enfant les regarde, comme un assemblage désuni de forces vitales suivant chacune son propre plaisir et faisant chacune sa propre volonté. Soleil, lune et étoile, montagne, vallée et prairie, rivière, fleuve et océan, tous étaient animés de vie indépendante et chacun était un dieu dans sa propre sphère. La religion des Grecs était devenue identique avec leur poésie, et leur poésie était devenue identique à leur prose. Ce qui est pour nous une belle métaphore, une fine comparaison, une heureuse figure, était pour eux aussi naturel que l'éclat du soleil ou la pluie. La beauté de l'univers consistait pour eux dans son apparence, et pour eux, par conséquent, son apparence était sa réalité, car c'était le sens du beau qui constituait leur existence et c'était la vue du beau qui leur révélait le divin.

C'est alors que la philosophie posa la question de savoir s'il n'y avait pas quelque vérité dans cette mythologie? Sous ces absurdités manifestes, n'y avait-il pas après tout une base scientifique? Le bon sens de la Grèce avait attribué aux objets matériels des forces vitales, et en cela le peuple n'avait-il pas devancé les philosophes? Ne serait-il pas possible d'élever toute cette mythologie grecque dans la sphère de la science naturelle et de réveiller ces os secs de la spéculation intellectuelle en unissant le roman et la réalité, la poésie et la prose? Voilà, croyons-nous, ce qu'Epicure se demanda, et voilà aussi le motif qui lui dicta sa remarquable réponse. Cette réponse fut la réduction du matérialisme dans les limites les plus étroites qui lui aient jamais été imposées. Il réduisit l'univers physique en une série d'atomes, et dans chaque atome il plaça une force motrice. Il transporta la science bien près du domaine de la poésie et la matière bien près du domaine de l'esprit. Ce n'était plus la matière morte comme en Chine, ce n'était plus la matière subtile comme dans l'école de Thalès, c'était la matière ac-

tuellement vivante, animée, vivifiée. Un pas restait à faire pour compléter le développement du matérialisme ; il fallait dire que ces forces de la nature étaient elles-mêmes intelligentes. Ce pas fut franchi par les stoïciens. La philosophie des stoïciens poussa aux dernières limites du raffinement les possibilités du courant matérialiste, à une hauteur qui devient presque de la spiritualité dans les pensées d'un Epictète et les spéculations d'un Sénèque. Tandis que nous nous souvenons qu'avant ce moment le monde avait entrevu l'éclat d'une aurore plus brillante et plus sainte ; tandis que nous pouvons à peine nous empêcher de conclure que le stoïcisme, comme tous les autres systèmes païens, doit avoir participé en quelque mesure à la plénitude de la lumière chrétienne, nous ne sommes nullement disposés à nier que, considérant la base étroite dont elle est partie, la philosophie stoïcienne mérite toute louange. Elle tira le meilleur parti possible de pauvres circonstances, elle éleva un édifice passable sur de bien faibles fondements. Le stoïcisme fit pour le matérialisme de l'ancienne Grèce ce que le dernier développement du darwinisme a fait pour le matérialisme de l'Angleterre moderne, il lui donna une âme. Quiconque comparera l'origine naturelle de la vie telle qu'elle est exposée par Alfred Wallace et l'origine naturelle de la vie telle qu'elle est exposée par Priestley et Lamarck sera forcé d'admettre qu'il se trouve sur un terrain plus élevé. Dans un certain sens, l'Angleterre du XIXe siècle est encore matérialiste, mais son matérialisme est presque aussi distinct de celui de l'âge précédent que l'âme l'est du corps. La matière n'est plus ici une chose, mais presque une pensée ; non plus un mécanisme mort, mais une force vivante ; non plus un effet passif, mais une cause active sinon intelligente. La position de l'Angleterre moderne, loin d'être le produit de la civilisation moderne, est un reste de la culture antique, un retour vers le passé. Elle retrouve son parallèle dans cette histoire de l'ancien matérialisme qui, commençant par les formes les plus rudes et les plus gauches de l'explication physique des choses, arrive à revêtir le monde physique des attributs de la raison et des instincts d'un pouvoir intelligent.

Quelle avait été pendant tout ce temps la position de la doc-

trine de l'immortalité? Les épicuriens et les stoïciens, en s'efforçant de spiritualiser les bases naturelles de la vie, avaient-ils par là réussi à inspirer à l'homme l'espérance d'une vie éternelle? Au contraire, il est un fait indiscutable, c'est que même dans le développement le plus complet du stoïcisme, la doctrine de l'immortalité fut toujours repoussée. Il y eut des esprits puissants et sensibles qui osèrent espérer en un au delà, mais pas même le plus hardi d'entre eux n'osa aspirer à un au delà éternel. Si la base naturelle de la vie était elle-même une force vitale, il y avait quelques raisons pour penser que cette force pourrait survivre pendant un certain temps à la ruine de son entourage corporel, qu'elle pourrait demeurer pendant quelque temps dans certaines régions de l'atmosphère après que sa tente terrestre serait tombée en poussière. Mais dans la pensée des stoïciens toutes les forces individuelles n'étaient que des parties d'une grande force première ou feu; elles venaient de là, et devaient y retourner. Elles pouvaient traîner pendant quelques années, elles pouvaient demeurer en activité même pendant quelques milliers d'années, mais le temps devait venir où elles seraient forcées d'abandonner leur existence individuelle. Le grand feu éprouverait l'ouvrage de chaque homme et le trouverait léger, la faible étincelle individuelle se perdrait dans l'océan du feu primitif, et l'élément originel de l'univers dévorerait toutes les forces secondaires. Et l'espérance du peuple n'était pas à ce moment plus réjouissante que celle du grave philosophe. On croit généralement que les adorateurs de la mythologie grecque croyaient à une vie éternelle; mais cela n'était certainement pas. Dans la conception religieuse du peuple de la Grèce, l'immortalité n'était pas pour l'homme; les dieux seuls étaient immortels et ceux que les dieux rendaient divins. Il y avait un au delà pour l'esprit humain, mais il ne devait pas durer pour toujours, et pendant qu'il durait il n'était pas plus qu'une demi-existence. Ni l'Hadès, ni le Tartare, n'étaient regardés comme devant durer éternellement, et ce n'est qu'en forçant le sens des mots qu'ils peuvent être considérés comme des états dans lesquels on a conscience de soi. L'Hadès et le

Tartare étaient les rêves de forces vitales dépouillées du corps; l'Hadès était un rêve vague et troublé, le Tartare un cruel cauchemar. L'Hadès était la demeure de ces esprits humains relativement peu célèbres pour leurs crimes extérieurs; le Tartare était la demeure de ces esprits dont les crimes étaient gravés pour toujours dans l'histoire. L'Hadès avait une somme moins grande de peines, mais le Tartare avait une somme plus grande de vie; la force vitale était d'autant plus activement consciente que la méchanceté était plus profonde. Cependant ni le royaume de l'Hadès qui renfermait la foule des pécheurs ordinaires, ni le royaume du Tartare qui contenait quelques spécimens de monstruosités morales, n'élevèrent jamais leurs habitants à la dignité d'êtres conscients. Bien loin d'élever, ils abaissaient la condition de l'âme, ils emprisonnaient l'esprit de l'homme dans des limites plus étroites que la terre ne lui avait jamais données, et limitaient l'étendue de sa vue à des hauteurs auprès desquelles les vues de la terre étaient infiniment plus élevées.

Nous avons maintenant épuisé les possibilités du courant de pensée matérialiste. Nous l'avons suivie jusqu'aux dernières limites de ses possibilités, nous l'avons vue s'approcher toujours plus d'une base spirituelle, mais même dans son plus beau développement, nous l'avons trouvée incapable d'atteindre à cette base. N'ayant pu découvrir dans cette direction une immortalité purement naturelle, nous devons examiner maintenant la marche du courant opposé et beaucoup plus important. Au même moment où la Chine élevait une philosophie sur une base absolument matérialiste, l'Inde établissait une religion sur un fondement exclusivement spiritualiste. La Chine avait débuté avec la conviction qu'il n'y avait rien dans l'univers que de la matière; l'Inde s'éveilla avec la conviction qu'il n'y avait rien dans l'univers que l'esprit. En Chine, la manifestation des forces physiques était la mesure de l'intelligence, dans l'Inde la manifestation d'un pouvoir physique était la limitation de l'intelligence. Le brahmanisme, la première croyance philosophique de l'Inde, était du spiritualisme excessif (run mad); poussé à de telles limites que, selon la loi des

contraires, il devint égal à son contraire. En considérant la nature de cette spiritualité, l'œil s'attache naturellement à ce qui en est la caractéristique et la flétrissure, à l'institution des castes. Entre les quelques restes de culture asiatique qui se trouvent encore dans l'Europe moderne, l'institution de ces castes occupe la première place. Qu'il y ait quelques occupations qui, en elles-mêmes et indépendamment des défauts que l'on y ajoute, sont plus odieuses à la vue des hommes que d'autres, c'est là une des premières doctrines du catéchisme social d'Angleterre. Que ce soit là un reste de culture asiatique, c'est ce dont on ne peut douter ; mais le malheur est que les dieux d'une époque deviennent les démons de l'époque suivante. Aucun Anglais moderne ne défendra maintenant les castes pour un autre motif que celui de la convenance ; pour l'ancien brahmane, le motif essentiel de leur défense était leur caractère purement étranger à ce monde. Pour l'Anglais moderne la caste est précieuse en tant que marque de l'aristocratie ; pour l'ancien brahmane, si nous ne faisons erreur, la caste avait de l'importance par la raison précisément contraire. Qu'elle ait exercé dans la suite des temps une influence aristocratique, qu'elle ait servi plus tard à séparer l'homme de l'homme, que sa conséquence sociale fût la destruction immorale des liens de la fraternité humaine, tout cela est indubitablement et indiscutablement vrai. Cependant nous croyons que, tandis que sa conséquence sociale fut immorale, le motif moral qui lui donna naissance était juste et noble. Demandons-nous pour un instant ce qu'était ce principe d'après lequel l'ancien brahmane se sentit forcé de partager la société ? Nous savons qu'il partagea l'humanité en quatre classes distinctes, chacune s'élevant en dignité au-dessus de l'autre, et chacune exprimant sa dignité par la nature de son travail terrestre. Au pied de l'échelle était l'esclave, à un degré plus élevé le commerçant, plus haut encore le soldat, et au sommet le prêtre. Nous ne voulons pas dire qu'une telle classification embrasserait toute la société, soit ancienne, soit moderne ; nous ne prétendons pas même que, si elle l'embrassait, elle exprimerait une gradation véritable. Mais nous affirmons que, même après un si long

espace de temps, nous pouvons découvrir le principe sur lequel une telle gradation peut être basée et que, à moins que nous n'ayons mal compris l'esprit du brahmanisme, ce principe était tout plutôt qu'aristocratique. N'est-il pas évident que le rang social des anciens Indous était fixé par leur capacité de service ? Leur élévation relative était déterminée par la somme et l'étendue des sacrifices qu'ils faisaient à la communauté, et plus volontaire était le sacrifice, plus élevée aussi était la position sociale. L'esclave vivait pour son maître, mais il le faisait par contrainte ; le commerçant vivait pour la communauté, mais il le faisait par convenance ; le soldat vivait pour sa patrie, mais il faisait par devoir ; le prêtre vivait pour l'humanité, et il le faisait par amour. Le prêtre atteignait ainsi le sommet, à la fois par l'étendue de son activité et par l'intensité de son mobile ; il était le représentant vicarial des péchés et des douleurs de toute l'humanité ; et en faisant l'office de sacrificateur pour ces péchés et ces douleurs, il n'était guidé vers son sublime idéal par aucun mobile plus bas que l'enthousiasme pour l'humanité elle-même.

Il fut malheureux cependant que l'esprit de sacrifice qui se montrait dans la caste comme *tout* ne pût pas être transporté dans ses différentes parties. Ces quatre classes, sortant, comme elles le faisaient, d'un même principe, furent cependant pour toujours divisées sur la terre. L'esclave pouvait avoir l'esprit du soldat, mais dans ce monde il ne pouvait pas devenir soldat ; le soldat pouvait avoir l'esprit d'un prêtre, mais dans l'état de choses existant, il ne pouvait pas devenir un prêtre. Le lien de l'union sociale était de l'autre côté de la tombe, dans cette doctrine singulièrement inspirée et à la fin largement répandue de la transmigration des âmes. Cette doctrine était tout à la fois l'esquisse et le travestissement de la croyance chrétienne que « l'arbre doit gésir comme il est tombé. » Ce que le brahmanisme disait à ses fidèles était ceci : « Vous faites vous-mêmes votre avenir ; quel que soit votre présent, tel sera votre futur. » « Etes-vous maintenant un soldat avec un esprit poltron, vous débuterez dans la vie future en qualité d'esclave. » « Etes-vous maintenant un esclave avec un esprit de soldat, vous com-

mencerez votre vie à venir dans les rangs de la milice. » « Est-ce que vos actes terrestres sont supérieurs à votre position terrestre, un avancement vous attend dans le monde d'au delà. » « Vos actions terrestres sont-elles indignes de la position que vous occupez, un recul dans la marche de votre existence vous attend au delà du voile. » « Avez-vous atteint le maximum de renoncement possible, êtes-vous arrivés à cet état où vos joies et vos douleurs se sont confondues avec les joies et les douleurs de la nature humaine souffrante, alors pour vous il ne reste qu'une immortalité, l'immortalité d'une vie perdue en Dieu. Quel autre avenir pourriez-vous désirer, quel autre avenir pourrait convenir à votre esprit de renoncement? » « Si votre joie est de vous perdre vous-même, la plénitude de votre joie doit être de vous perdre complètement; d'en finir avec cette vie individuelle pleine de soucis égoïstes et d'intérêts personnels; de dire adieu à tout ce qui vous sépare du flot de l'être universel. » « Votre vie de prêtre, de sacrificateur s'accomplira dans ce parfait sacrifice par lequel vous renoncerez à tout ce qui fait de vous un individu et vous serez absorbé dans cette grande source d'où ont jailli vos jours terrestres. »

Telle était l'immortalité du brahmanisme; l'excès de spiritualisme avait conduit au même gouffre que l'excès de matérialisme, à l'anéantissement de la personnalité. Dans la suite des temps, il se produisit un mouvement qui fut pour l'Inde ancienne ce que le protestantisme est pour la Rome moderne, une révolution morale; ce mouvement fut la croyance du bouddhisme. Cependant la différence entre le bouddhisme et le brahmanisme était plutôt dans leur méthode que dans leur doctrine. Tous deux également croyaient à l'anéantissement de la personnalité; tous deux également désiraient cet anéantissement. Mais le bouddhisme voulait le voir venir plus rapidement. Les castes ne pourraient-elles pas être abolies dans le monde actuel? Pourquoi un si grand bienfait pour les hommes dépendrait-il d'une transmigration des âmes au delà de la tombe? Ne serait-il pas possible dès ici-bas de jeter un pont sur ces abîmes qui divisaient la société, et de préparer ainsi l'âme à

entrer à l'heure de la mort dans l'anéantissement, dans le repos? Voilà ce que le bouddhisme tenta de faire. Il proclama la prêtrise universelle, il proclama l'abolition des castes, il proclama l'égalité virtuelle de tous les hommes, et il le fit afin que pour chaque homme l'heure de la mort puisse être l'heure du néant. Notre civilisation occidentale s'arrête frappée d'horreur à une telle vue. Il y a des millions d'âmes humaines, d'âmes sensées, sérieuses, dévouées, menant une vie d'une moralité exemplaire, et qui cependant ne vivent que dans le seul but de mourir. Il y a une multitude d'hommes qui font de la mort leur but, qui cherchent à s'enfoncer dans les ondes avec plus d'ardeur que n'en mit jamais un matelot, sur le point de se noyer, à leur échapper; qui demandent aux rochers de tomber sur eux et aux montagnes de les couvrir. Le Grec avait haï la pensée de la mort, mais il n'avait pu y échapper; l'Indou aurait pu toujours y échapper, mais il la rechercha avec amour. Y a-t-il dans le domaine de la fiction, y a-t-il dans les contes de fées quelque chose d'aussi invraisemblable que ce paradoxe oriental? Dire que l'esprit chrétien ne l'a pas créé, c'est ne rien dire du tout; après trois mille ans, la conscience chrétienne est incapable de le concevoir. Eh bien, si nous ne nous trompons pas grandement, ce paradoxe résultait de l'absence de la notion de résurrection. Une âme sans un corps ne pouvait pas être davantage une personne qu'un corps sans une âme, et cependant comment un corps pourrait-il être uni éternellement à une âme? Le corps n'était-il pas un objet matériel, et tout objet matériel n'était-il pas plein de péché et d'égoïsme? La matière n'était-elle pas le sabot de l'esprit, la source de son imperfection et le secret de son trouble? N'était-ce pas ce qui unissait l'homme à la bête des champs, ce qui implantait en lui une nature animale, ce qui l'empêchait de reconnaître sa parenté avec le divin, et comme tel n'était-ce pas quelque chose à déraciner avec une main de fer, à arracher de sa place dans le cœur pour l'enterrer dans les profondeurs de cet océan spirituel qui l'entourait? Nous savons comment le platonisme résolut le problème. Le platonisme était le vrai fils du brahmanisme, quoiqu'il apparût dans un pays éloigné, et qu'il dépensât sa

première substance en spéculations déréglées. Il parla magnifiquement de l'immortalité de l'âme, mais l'âme n'était pas pour lui une personne, c'était une essence intellectuelle dont la vie était rapetissée par la personnalité. Il conjurait cette essence intellectuelle de se libérer de ces misérables limites qui faisaient d'elle un individu, de briser les barreaux de cette prison matérielle et de retourner dans le sein de la pensée absolue et inconditionnelle. Il était réservé au christianisme de déchirer le voile, de montrer qu'une limitation pouvait être un véritable progrès, que le corps pouvait être le chariot de l'âme, que les souffrances physiques elles-mêmes pouvaient être les ombres célestes dans l'antre de Platon, que la fragilité, la faiblesse, l'imperfection, en un mot tout ce qui constitue une croix, pouvait élargir les limites de l'existence et rendre l'esprit libre.

Pendant ce temps le spiritualisme, dans le pays même de sa naissance, se lassait. L'âme avait besoin d'une demeure. Elle était lasse de voyager dans le vide sans une habitation fixe, ni un nom. Ne trouverait-on nulle part quelque substance subtile de laquelle elle pourrait se vêtir ? En accordant que la chair et le sang étaient indignes de servir de demeure à l'esprit humain, s'ensuivait-il que cet esprit devait nécessairement se passer de demeure ? N'existait-il pas des formes matérielles plus belles que celles de la chair corruptrice et corruptible? n'y avait-il pas dans la nature des formes plus glorieuses que celles que révélaient les figures des hommes ? l'univers n'avait-il pas quelque élément de beauté digne de former le manteau de résurrection de l'âme ? La réponse à ces questions fut, croyons-nous, l'origine du parsisme, la croyance des adorateurs du feu. Les hommes, en regardant au soleil brûlant des tropiques, virent en lui, à la fois, l'image de la gloire et de la terreur, et ils se demandèrent s'il n'était pas digne de former le revêtement de l'âme dépouillée de son corps ? N'y aurait-il pas là une destinée appropriée à la majesté de l'esprit, si, une fois que la tente terrestre qu'il habite aurait été détruite, l'esprit de l'homme était revêtu d'un vêtement de lumière céleste ? Si l'on donnait pour demeure à l'esprit une maison

aussi belle et aussi permanente, une maison qui, tout en appartenant au monde naturel, était cependant située sur les limites du monde de la pensée, si l'on faisait cela, n'empêcherait-on pas par là l'esprit d'errer pour toujours? Le parsis répondait avec une vénération religieuse ce que le poète a dit avec une ardeur poétique : « Je te salue, sainte lumière, rejeton du premier-né des cieux. »

Nous n'hésitons pas à dire maintenant que, par cette doctrine, le spiritualisme s'était approché d'un pas de la doctrine chrétienne, d'une vie à venir ; il avait actuellement réussi à personnifier l'âme dépouillée du corps. Le malheur était qu'en rendant à l'âme une personnalité, il détruisait la personnalité humaine. Ce que nous allons dire pourra sembler un paradoxe, c'est que l'immortalité du parsisme était une condition d'existence inférieure à la vie terrestre. Nous parlons familièrement d'anges de lumière, et par cette expression nous disons qu'à notre sens la lumière pourrait être un revêtement convenable pour les esprits célestes. Il est bien possible qu'il en soit ainsi ; nous ne savons absolument rien sur la nature des esprits célestes. Mais si l'on pouvait prouver que la lumière est un revêtement convenable pour un ange, il ne s'ensuivrait nullement qu'elle serait un revêtement convenable pour un homme. L'incorporation dans un rayon de soleil peut être un élargissement pour un séraphin, mais ce serait certainement une limitation pour une vie humaine ; cela lui enlèverait la moitié de son humanité, et par conséquent toute sa personnalité. Nous croyons qu'une forme humaine est nécessaire à l'existence personnelle d'un homme pour la même raison que nous croyons que le rythme est nécessaire à l'existence de la poésie, le retranchement de l'un ou de l'autre changerait le sens des termes. Il est du reste digne de remarque que les parsis devinrent dans la suite leurs propres critiques.

Si nous passons en Egypte, nous trouverons le centre même du parsisme luttant pour une meilleure résurrection. Les âmes des bons et des méchants sont supposées avoir reçu leur sentence de jugement ; les bons passent dans des demeures lumineuses, les méchants sont enfermés dans des

replis ténébreux, cependant les bons comme les méchants sont également mécontents. Les âmes des bienheureux regardent des hauteurs lumineuses d'Osiris, et dans leur regard on dirait qu'il y a quelque chose d'un ardent désir. Leurs yeux ne s'arrêtent pas sur les cadres lumineux qui les entourent; leurs yeux se reportent sur la tombe où repose leur vieille tente terrestre. Ce corps ne pourra jamais se relever, et cependant il est nécessaire que, même dans sa mort, il soit conservé. Si la corruption s'en emparait, les âmes des bienheureux devraient cesser d'exister. De là vient que les Egyptiens embaumaient leurs morts; ce n'était pas seulement une cérémonie d'affection, c'était une condition de l'immortalité de l'âme. Que veut dire cet étrange mélange de sublimité et d'absurdité? Voilà des âmes qui ont atteint l'immortalité, qui ont réalisé les rêves du parsisme. Elles sont vêtues de corps lumineux, et Osiris les a déclarées heureuses, et cependant leur félicité dépend de la conservation d'autres corps trop corruptibles pour entrer dans le royaume du soleil. Comme l'énigme du sphinx, le mélange a un sens. N'est-ce pas que la lumière a été trouvée inadéquate pour revêtir l'esprit, que la pensée humaine a enfin commencé à soupirer après son expression propre, que le cœur humain s'est efforcé de se manifester lui-même dans le regard de l'œil sérieux et le son de la voix vivante et que, sur la tombe du corps vaincu par la mort, le désir de résurrection a commencé à s'accuser?

Quand ce désir se manifesta il était temps pour l'Exode de paraître. Du sein de cette Egypte qui s'éveillait des rêves du parsisme, il sortit un fleuve de vie qui devait rafraîchir le désert, un fleuve qui devait diriger les pas du monde, du ruisseau de la plus faible espérance à l'océan de la vie éternelle.

L'histoire du peuple juif est, même dans son côté purement séculier, la plus étrange dans les annales de l'humanité. Sa marche fut un singulier mélange de gloire et de honte, de lumière et de ténèbres, de triomphe et de complainte. Le peuple juif fut à la fois le plus privilégié et le plus infortuné de tous les peuples. Pris collectivement, son sort fut celui de son chef comme individu. De même que Moïse, il conduisit le

monde à travers le désert jusqu'à la frontière de la terre promise, et comme lui enfin, il n'y entra pas. Il conduisit l'esprit humain à la première lueur d'une immortalité personnelle, et cependant il ne vit que bien faiblement cette lumière vers laquelle il marchait. Il transporta d'Asie en Europe le trésor le plus précieux que voyageur puisse porter, mais il n'eut jamais l'idée d'ouvrir l'écrin pour voir quelle était la nature du bijou qu'il contenait. Il sortit d'Egypte poursuivi par le feu et l'épée, afin de pouvoir atteindre la gloire de l'espérance messianique, et cependant l'Egypte persécutrice, dans la future Eglise d'Alexandrie, atteignait l'espérance messianique plus tôt que Juda qui avait fui. Un sort aussi étrange, une destinée aussi énigmatique demande un moment d'attention et provoque notre intérêt historique. Dans un essai qui vise à une universalité scientifique, nous ne pouvons évidemment pas tenir compte de l'élément surnaturel. Le partisan du surnaturel dit que l'histoire du peuple juif fut le produit direct de l'intervention divine ; le défenseur de la théorie mythique dit que les pensées de l'esprit juif évoquèrent l'intervention divine et imaginèrent les faits de l'histoire. Mais il y a un point sur lequel partisan et adversaire du miracle sont d'accord ; tous deux admettent que les pensées qui forment la base de cette histoire, de quelle manière qu'elles soient entrées dans l'intelligence des Juifs, y existaient certainement. Nous accepterons ce rendez-vous commun, et pour le moment nous ne demanderons pas davantage. Nous nous baserons sur le fait qu'une histoire a été écrite, et nous ne pousserons pas nos recherches au delà de ces deux questions : que dit-elle et que signifie-t-elle ? Plus nous étudions ce récit, plus nous sommes ramené à l'idée que le peuple juif avait pour tâche de résoudre le problème que brahmanes, parsis et Egyptiens avaient laissé comme un legs. Il avait à répondre à l'importante question : Où Dieu habite-t-il ? Y a-t-il une demeure pour l'esprit absolu ? Toute son histoire intellectuelle est la poursuite de ce problème. Nous pourrions attester par tous les écrits juifs, depuis l'Exode au Nouveau Testament, que la vie spéculative des Juifs fut une lutte pour trouver la maison de Dieu, un effort pour arracher l'esprit à

son abstraction et le revêtir d'une forme aimable. Nous avons d'abord la colonne de nuée pendant le jour et la colonne de feu pendant la nuit ; Dieu avance à la tête de son peuple dans une marche continuelle, le conduisant toujours en avant sans s'arrêter jamais pour parler. Puis vient le tabernacle, où la *shekinah* demeure, plus stationnaire que la colonne de nuée ou de feu, mais encore sans une demeure fixe et permanente. Ensuite, du sein du royaume affermi s'élève une maison sainte et magnifique, un temple permanent qui n'a plus à être porté de lieu en lieu dans le désert, mais à demeure pour toujours, comme un symbole de l'immuable. Et cependant le temple ne doit pas demeurer pour toujours ; c'est bien la maison du Père, mais cette maison du Père n'a qu'une seule demeure, le prêtre seul peut y jouir de la communion de Dieu. La congrégation désire aussi y avoir accès ; c'est pourquoi la gloire du temple passe et la gloire de la synagogue paraît. Enfin, lorsque les temps sont accomplis, la plénitude de la divinité habite dans une forme humaine. Colonne de nuée, colonne de feu, *shekinah*, tabernacle, temple, synagogue, tout disparaît, et la maison de Dieu ne devient pas seulement le lieu de son repos, mais le moyen de sa révélation. L'incarnation proclame son éternelle personnalité. Il n'est plus l'incompréhensible Jéhova, habitant la solitude ininterrompue d'une existence abstraite, et ne pouvant communiquer avec ses créatures que par l'intermédiaire d'anges ou d'archanges ; il a dépouillé les principautés et les puissances et les a livrées publiquement en spectacle. Il s'est révélé lui-même comme le rendez-vous immédiat de l'âme, il a fait tomber le mur de séparation entre la matière et l'esprit, et rendu l'œil humain capable de voir Dieu dans la forme humaine. L'éternelle personnalité de Dieu est intimement liée avec la personnalité éternelle de l'homme ; la doctrine de l'incarnation doit se compléter par celle de la résurrection. En trouvant une demeure pour Dieu dans le corps humain, les Juifs avaient trouvé virtuellement la demeure permanente de l'homme ; car si la matière était digne d'être l'habitation de l'Esprit absolu, elle était à plus forte raison digne d'enfermer une âme humaine finie. Et ceci nous amène à un sujet qui a tou-

jours présenté des difficultés particulières à ceux qui étudient la pensée juive.

Les écrits juifs contiennent-ils la doctrine de l'immortalité? C'est là une question qui a occupé pendant des siècles le monde théologique, une question qui a reçu les solutions les plus diverses, mais pas encore la bonne. Les combattants ne peuvent en aucune manière être rangés sous les dénominations générales de théologiens larges et théologiens étroits; beaucoup de croyants les plus évangéliques se sont sentis forcés de prendre le côté négatif. La controverse a attiré l'attention des esprits les plus cultivés, de l'intelligence exacte d'un Calvin, du rationalisme subtil des déistes anglais, de la sagacité utilitaire de Warburton, de la finesse philosophique de Lessing, de la perspicacité logique de Whately, de la tendance romanisante d'Hengstenberg, de l'étude élaborée d'Alger, de l'immense savoir et de la remarquable clarté du docteur Hodge de Princeton. Les arguments des deux partis sont excessivement forts, et, dans leurs extrêmes opposés, les combattants sembleraient s'être exterminés les uns les autres. Nous ne pouvons pas nous en étonner aussi longtemps que les uns peuvent en appeler à l'orthodoxie des pharisiens, et les autres relever la largeur nationale des sadducéens. Il y a toutefois un point qui nous a souvent frappé : c'est que tandis que le Christ condamne les sadducéens pour leur incrédulité touchant la résurrection, il ne loue jamais les pharisiens pour leur foi à cette doctrine; bien plus, ces derniers lui sont généralement moins agréables que les premiers. Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de croire que la résurrection au sujet de laquelle ces partis se disputaient n'était pas la résurrection que le Christ était venu annoncer. La résurrection des pharisiens était le relèvement d'une troupe guerrière devant former l'armée d'un Messie charnel, une armée qui devait vaincre par le feu et l'épée, un Messie qui devait verser non pas son propre sang, mais celui de ses ennemis. Les sadducéens, d'autre part, s'étaient souillés au contact du cosmopolitisme païen, ils avaient rapporté de l'exil la culture orientale, et ils ne tenaient plus beaucoup à un particularisme exclusif; la résurrection des

pharisiens était donc pour eux un objet d'aversion. Si la vue que nous venons de suggérer a quelque valeur, nous n'aurons pas de difficulté à comprendre que Celui dont le but spécial était de détruire la conception d'un Messie charnel ait trouvé dans la négation des sadducéens une terre promettant davantage et mieux préparée que l'affirmation des pharisiens. Nous désirons donc écarter du débat les pharisiens et les sadducéens, pour enlever à la foi juive tout élément politique, afin de ne considérer cette doctrine de la résurrection que dans la manière dont elle était acceptée par la multitude qui écoutait avec joie le Messie. Il nous semble que dans le peu d'espace qui nous reste, nous atteindrons le mieux notre but non pas par une discussion didactique, mais par un court récit expérimental. Ici encore nous ne tiendrons pas compte de l'élément surnaturel, nous nous contenterons de répondre à cette question : Que dit notre récit ?

Nous avons depuis longtemps une opinion arrêtée sur le sujet qui nous occupe, une opinion qui en quelque manière a une position neutre entre les deux vues opposées ; cependant, comme elle exprime notre conviction personnelle, nous ne l'avançons qu'avec réserve, et sans le moindre dogmatisme. Nous croyons que le rôle de l'Ancien Testament a été non pas d'enseigner la doctrine de l'immortalité, mais de la développer, non d'en donner une exposition complète, mais de préparer le chemin à cette exposition. Le judaïsme n'était que Jean-Baptiste dans le désert, et tous les pas du judaïsme n'étaient que des pas dans le désert. Nous ne nous attendrons donc pas à trouver dans l'Ancien Testament l'entrée de la terre promise, mais nous nous contenterons d'y découvrir les traces d'une marche en avant, des vestiges sur le sable et des empreintes dans la neige. Nous soutenons que, dans l'histoire racontée par les écrits juifs, la doctrine de l'immortalité a traversé quatre phases distinctes. La première phase fut celle de l'incrédulité. L'homme s'était éveillé au sentiment du péché, le paradis était derrière lui, et les chérubins avec des épées de feu barraient le chemin de l'arbre de vie. Il aurait bien aimé avancer sa main pour toucher cet arbre, car

son incrédulité lui répugnait. Pour la première fois, dans la philosophie spiritualiste, nous rencontrons un être humain désirant la vie du corps, en d'autres termes, soupirant après une immortalité personnelle, car le sentiment de son indignité morale avait inspiré à l'homme le sentiment de sa valeur individuelle. Le brahmane adorait la mort ; l'homme conscient d'un paradis perdu adorait la longueur des jours. Il n'avait pas peur de la mort comme puissance naturelle, il aurait ri des difficultés du sceptique moderne, aussi bien que celui-ci rit des siennes. L'aiguillon de la mort était le péché ; c'était l'élément moral qui la rendait redoutable, c'était l'élément moral qui la rendait éternelle, c'était le regard sévère du Père, c'était la sentence d'expulsion du paradis de Dieu. Il craignait non pas l'acte, mais le fait de la mort, non pas la dissolution, mais la disgrâce, non la corruption, mais la malédiction ; le retranchement de ces sujets de terreur l'aurait rendu capable, à quelque moment que ce fût, de s'écrier : « O mort ! où est ton aiguillon ? ô sépulcre ! où est ta victoire ? »

Tout à coup, un éclair déchire le nuage et au delà apparaît un monde nouveau ; cet éclair est l'enlèvement d'Enoch, la première lueur d'une immortalité possible. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir si l'enlèvement d'Enoch fut un fait réel, ou si ce ne fut que le symbole d'une pensée intime, car après tout ce n'est que la pensée que nous recherchons. Rien en vérité de plus simple, de plus naturel, de plus beau que le récit de ce fait. Il n'y a pas de tentative d'élaboration, il n'y a pas d'efforts pour introduire des ornements étrangers, on ne parle même ni de chariot, ni de cavaliers, ni de cieux ouverts, ni d'ascension. Il n'y a que la description d'une vie sainte et chrétienne, et même elle est faite avec la simplicité la plus grande : « Enoch marcha avec Dieu, et *il ne fut pas ;* car Dieu le prit. » Où et comment l'enlèvement eut lieu, cela ne nous est pas dit ; il semble même n'être que la conséquence nécessaire de la vie. Tout ce que nous savons, c'est qu'au sein de ce vaste cimetière dont les monuments rappellent les morts et les âges de l'ancien monde, il y en a un qui parle d'une vie terrestre non terminée par la mort ; « il ne fut pas, » il ne devint

jamais quelque chose du passé ; on peut toujours dire de lui « il est. » Quel fut le sens d'une telle révélation pour le monde ancien ? Ne fut-il pas évidemment celui-ci : que, sur une vie de sainteté, la mort perdait ses droits, que partout où les purs de cœurs se trouveraient, ils seraient choisis pour voir Dieu ? Ce fut indubitablement l'apparition d'une espérance au sein d'un monde plongé dans un sommeil désespérant. Et cependant nous voulons rappeler que l'espérance fournie par l'enlèvement d'Enoch était après tout bien vacillante et bien faible. En effet, observons qu'Enoch n'avait pas vaincu la mort, il l'avait seulement évitée. Il n'avait pas remporté de victoire sur le roi des épouvantements, il avait seulement pu échapper à son pouvoir. Il n'avait pas ôté au fait de la mort sa malédiction primitive, il avait seulement été enlevé afin de ne pas la subir. La malédiction de la mort restait encore, et la mort elle-même était encore à vaincre. Le problème de l'immortalité n'avait pas encore reçu sa solution. Enoch pouvait continuer son existence personnelle, sans passer par la mort, mais l'ardent désir de l'âme était de continuer son existence personnelle en dépit de la mort qui attend inévitablement tous les hommes. La révélation divine de l'immortalité avait beaucoup de choses à apprendre au monde, mais le monde ne pouvait pas encore les comprendre ; il n'était capable que de percevoir les faibles lueurs de l'aube, et les flots d'une lumière plus parfaite devaient être réservés pour des jours meilleurs.

Il ne s'écoula pas beaucoup de temps avant que les signes précurseurs de cette lumière parfaite commençassent à paraître. En effet, graduellement, presque imperceptiblement, et cependant avec une force toujours croissante, il s'élevait dans le cœur de l'homme primitif une attente vague et insatiable. Enoch n'avait pas été assez saint pour vaincre la mort ; il l'avait évitée, mais il devait paraître, lorsque les temps seraient accomplis, un saint parfait qui lutterait corps à corps avec la mort et qui sortirait vainqueur de la lutte. Il y avait un germe, s'élevant de la nation juive qui devait s'épanouir en une fleur d'une beauté incomparable, d'une beauté qui ferait oublier toutes les années de stérilité. Un libérateur moral allait venir,

un homme dont la vie pure effacerait la malédiction de la mort. Le saint ne verrait pas la corruption, le saint remporterait sur la corruption une victoire pour toute l'humanité. Le rédempteur de la mort allait venir, il se tiendrait au dernier jour sur la terre, et il rappellerait à la vie la poussière des tombeaux ; c'est alors que les justes luiraient comme des étoiles dans le royaume de leur Père. Telle fut, croyons-nous, l'attente morale d'un Messie, et nous oublions trop souvent qu'il y eut une attente morale. Chaque Juif était un être humain, et les intérêts de l'être humain étaient plus étendus que ceux du Juif. Un roi victorieux aurait pu satisfaire l'esprit national, mais les individus demandaient un souverain sacrificateur, une sainteté qui puisse couvrir leur manque de sainteté, une plénitude de vie qui puisse la rendre digne de l'immortalité personnelle.

Telle étant l'espérance pour le futur, l'homme ne pouvait plus rechercher l'anéantissement dans le présent. S'il venait un saint qui devait dépouiller la mort de ses trésors, ces trésors devaient être préservés en attendant sa venue. Il y avait donc un lieu de sûreté pour les âmes, un lieu de repos pour les esprits des morts. Il est mentionné soixante-cinq fois dans l'Ancien Testament, tantôt comme un lieu de repos pour le corps, tantôt comme la demeure de l'âme pure, mais toujours comme désignation de l'état des morts. Sur la nature de cet état où les âmes n'ont plus de corps, l'Ecriture ne nous dit rien, et elle ne montre jamais mieux son inspiration que par un tel silence ; ce qui est émancipé des conditions humaines doit être au-dessus des conceptions humaines. Mais ce que l'Ecriture ne nous dit pas, nous pouvons l'entrevoir par quelques inductions et par les conceptions populaires des Juifs. Le sheol, même pour les meilleurs, n'était jamais un lieu désirable ; les psaumes renferment beaucoup de passages qui expriment la terreur que causait l'entrée dans ce monde inconnu et la prière d'Ezéchias pour la vie est presque inépuisable par son importunité. La crainte du sheol n'était pas la crainte des peines, c'était la crainte d'une existence diminuée ; on le regardait universellement comme une limitation de la personnalité humaine. C'était un lieu d'ombres, un lieu de silence, un lieu de

sommeil profond, interrompu de temps en temps par les ondes sonores du temps, et dans la géhenne du judaïsme postérieur par les rêves rétrospectifs des âmes particulièrement souillées. Ce n'était pas positivement un lieu de souffrance; c'était plutôt un état de passivité complète; c'était une paralysie des passions, un engourdissement des forces mentales. Les voiles de la vie flottaient nonchalamment sur une mer sans vent et sans vagues, et le silence du calme était le silence de la tombe.

Enfin l'Enoch promis parut, le saint d'Israël se montra, et la doctrine de l'immortalité entra dans sa quatrième et dernière phase. Cette phase ne fut rien de moins que la transfiguration de la mort. La mort elle-même devint le moyen de l'enlèvement. Elle ne fut plus un sommeil, elle ne fut plus une suspension des forces vitales, elle devint la transition immédiate dans une personnalité agrandie, où la nature individuelle était plus accusée, quelle qu'elle fût du reste. Cette transfiguration de la mort fut un des fruits universels de la rédemption; elle fut acquise pour tous. La loi de rétribution pesait encore sur le transgresseur, mais elle fut dépouillée du silence qui la suivait. Elle fut enlevée du travail, elle fut enlevée de la mort; la sueur du front cessa d'être une malédiction, et la faiblesse de l'heure dernière d'être accompagnée d'un blâme. Toutes les souffrances pouvaient devenir des chariots de feu, et la mort, la plus grande des souffrances, ouvrait de plus grandes perspectives que tout le reste. En tout cas, la mort au sens chrétien était un agrandissement de la personnalité. L'homme riche de la parabole avait dans la géhenne une vue plus claire qu'il n'avait jamais eue sur la terre. L'état intermédaire des anciens Pères n'était pas intermédiaire quant à la personnalité. L'état intermédiaire du moyen âge était essentiellement un état de purification et d'épreuve, mais la définition même du purgatoire impliquait un agrandissement de la personnalité.

Qu'était alors ce corps que l'âme devait revêtir après la mort ? Une personnalité sans un corps est à notre sens impossible et en tout cas inconcevable. Le Nouveau Testament nous enseigne-t-il quelque chose sur la nature de ce vêtement tran-

sitoire de l'âme ? Pour ce qui est d'une immortalité en dehors de Christ, il garde sur le sujet un silence complet, mais relativement à cette vie qui est son idéal d'une parfaite immortalité, il nous donne ce qui nous semble être plus qu'une indication. Nous croyons que la pensée dominante du Nouveau Testament est que le corps glorifié de Christ forme le germe ou le nucleus duquel doit sortir le corps transitoire de l'âme croyante. Quiconque étudiera les évangiles et les épîtres de Paul avec une telle pensée sera frappé de la merveilleuse concentration de tous les autres points autour d'elle. Il trouvera un nouveau sens à ce grain de moutarde qui, bien qu'enterré, devient un grand arbre et sert de demeure à ceux qui n'en ont pas. Il verra une signification nouvelle dans ces éléments de la cène qui symbolisent le corps terrestre de Christ, ce corps brisé dans la mort mais distribué dans la résurrection. Il considérera sous un autre jour ces récits dans lesquels le Messie est vainqueur de la mort, et appréciera à une autre mesure la puissance de sa résurrection. Il se demandera, et non sans raison, si quand Christ parlait de la Maison du Père dans laquelle il y a plusieurs demeures, la maison que sa propre résurrection devait préparer, il entendait autre chose que ce corps humain qui avait été le théâtre de son incarnation. Il se demandera encore, et avec une conviction croissante, si quand Paul parlait « du temple de Dieu, de la demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme, » il entendait autre chose que cette même demeure du Père que l'évangéliste avait contemplée dans la forme de Jésus. Il recherchera si Paul entendait dire quelque chose quand il parlait des chrétiens comme des « membres du corps de Christ, » quand il disait qu'ils étaient « crucifiés ensemble avec Christ, » « ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, » « qu'ils étaient déjà ressuscités avec lui et assis avec lui dans les lieux célestes, » que ceux qui sont morts en Christ « dorment en lui, » et qu'à sa venue, « il les prendrait avec lui ; » surtout que la résurrection des chrétiens était liée à celle de Christ au point que, s'il n'y avait pas de résurrection des morts, Christ lui-même n'était pas ressuscité ; mais que, s'il était ressuscité, ils avaient déjà « leur cité

dans les cieux. » Ces paroles sont saisissantes, mais elles s'accordent d'une manière étonnante sur une pensée fondamentale ; elles indiquent, nous semble-t-il, à ne s'y pas méprendre, que lorsque l'âme est revêtue de la maison qui est du ciel, elle est revêtue du corps ressuscité du Fils de l'homme. L'effet d'une telle croyance était d'abolir la mort. L'âme n'avait plus besoin de languir dans un sommeil impersonnel en attendant la consommation de toutes choses. « Celui qui croit en moi ne mourra jamais » fut le dernier mot sur l'immortalité. Un tel homme demandait à peine un enlèvement ; il était déjà le membre d'un corps incorruptible. Il y a une scène du Nouveau Testament dans laquelle cette pensée est peinte avec plus de vivacité que d'habitude ; c'est autour de la tombe de Béthanie. Là le judaïsme et le christianisme se rencontrent face à face, et se séparent pour ne plus se rencontrer. Marthe murmure de ce que son frère doit attendre si longtemps la restauration de son existence personnelle. « Je sais, dit-elle, qu'il ressuscitera au dernier jour. » La réponse de Christ est frappante et pittoresque : « Je suis la résurrection et la vie, celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort, » vivra à l'heure même de la mort, vivra dans l'acte même de la mort, vivra même dans votre sheol, le lieu de la mort ! A la clarté de cette réponse, l'immortalité du judaïsme s'effaça et une immortalité nouvelle se montra.

Cette nouvelle conception est devenue à ce point la propriété de l'humanité que nous avons oublié son origine et que nous l'avons réclamée comme nous appartenant en propre. N'oublions cependant pas que ce que appelons la lumière naturelle de l'immortalité s'est élevé non seulement sur les ruines du judaïsme, mais sur les ruines de notre nature humaine antérieure au christianisme. Où existe-t-elle en dehors du christianisme ? Nous avons recherché, dans le cours de cette étude, quel système de la philosophie ancienne représente sur ce sujet la lumière de la raison moderne ; nous avons passé rapidement en revue les systèmes de l'antiquité ; nous avons interrogé Confucius, Brahma, le Bouddha, Zoroastre, Thalès, Epicure, Platon, Sénèque ; nous avons consulté les espérances po-

pulaires de la Grèce; nous avons examiné les archives sacrées des Juifs, et comme résultat de tout ce travail, nous sommes arrivé à cette conclusion que la conception de la mort comme un agrandissement de la personnalité humaine est une conception qui émane seulement du christianisme. Nous avons trouvé l'Orient généralement trop spiritualiste; nous avons vu l'Occident invariablement trop naturaliste; la doctrine chrétienne de la résurrection les a repoussés tous deux. Et cependant ici, comme toujours, le christianisme a atteint son but, non par la destruction, mais par l'assimilation, non en écartant les éléments opposés, mais en enlevant la cause de leur antagonisme. Il purifia la matière de la tache de la corruption, la rendit digne d'être la demeure de l'esprit, et il montra que l'esprit ayant atteint le plus haut point de son intensité peut cependant habiter éternellement dans une forme matérielle. La doctrine moderne de l'immortalité peut être procédée de la nature humaine, mais c'est de la nature humaine renouvelée. Un mur avait partagé la personnalité humaine; la chair avait des désirs contraires à l'esprit, et l'esprit avait des désirs contraires à la chair; l'incarnation rétablit leur union et la résurrection rendit leur union éternelle. L'homme a retrouvé un nouvel avenir parce qu'il a trouvé un nouveau présent. Il a désiré une immortalité personnelle, parce qu'il a réalisé une élévation personnelle. Il a osé prolonger dans l'éternité les ombres de cette vie terrestre parce que la terre elle-même est devenue pour lui une scène de réalités spirituelles, et que cette vie terrestre a elle-même révélé les ombres d'un jour qui ne passera pas. ALF. L.

BULLETIN

THÉOLOGIE

J. Walther. — La topographie de Jérusalem [1].

M. le ministre Walther a eu une excellente idée, c'est de résumer en un petit nombre de pages, à l'usage des lecteurs de la Bible, les principaux résultats auxquels on est arrivé pour le moment dans l'exploration de la topographie de Jérusalem pendant les temps bibliques. Il a pris pour base de son travail l'article *Jérusalem* publié dans le *Handwœrterbuch des biblischen Alterthums* de M. Riehm (voy. *Revue de théol. et phil.* VIII, 1875, pag. 468) et rédigé par M. le prof. Mühlau de Dorpat. Il a consulté, en outre, divers travaux récents, tels que les *cartes* et *plans* publiés par M. Zimmermann, de Bâle (voy. *Revue* X, 1877, pag. 453), et le volume de Bædecker sur *la Palestine et la Syrie*, qui a pour auteur M. Alb. Socin, professeur de langues orientales à Tubingue[2]. Le texte est accompagné d'un plan explicatif fort bien exécuté par Wurster, Randegger et Ce à Winterthur. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, c'est que les chiffres en sont un peu trop microscopiques.

L'étude de M. Walther rendra un vrai service à ceux qui n'ont

[1] *Etude historique de la topographie de Jérusalem pendant les temps bibliques*, par J. Walther, ministre de l'Evangile. Orné d'un plan explicatif. — Genève, librairie E. Beroud et Ce, 1880. 38 pag. in-8.

[2] Cet excellent *guide*, publié en 1875, traduit en anglais dès l'année suivante, a paru récemment en une nouvelle édition revue et augmentée.

ni le goût, ni le temps, ni la vocation de s'enfoncer dans le dédale des questions et des controverses que soulève le problème de la topographie de la Jérusalem biblique, et qui éprouvent cependant le désir de s'orienter dans ce domaine. Elle leur apprendra entre autres combien est fragile le fondement de certaines traditions topographiques qu'on persiste à reproduire dans les manuels d'histoire et de géographie bibliques, sur les cartes de la Terre-sainte, ainsi que dans nombre de relations de voyage. Citons comme exemple ce qui concerne l'emplacement de *Sion*. Il est temps vraiment que notre public français cesse d'ignorer ce qu'on sait déjà généralement en Angleterre et en Allemagne, du moins dans les cercles qui s'occupent de ces sujets, c'est que Sion, d'après l'Ecriture, n'est pas la colline S.-O., mais la colline orientale, y compris l'éminence qui portait le temple. (Voy. entre autres Ps. II, 6.)

Il serait superflu de relever ici les points de détail sur lesquels il nous reste des doutes et ceux où nos opinions diffèrent plus ou moins de celles de M. Walther. Il est probable que les uns et les autres subiront encore plus d'une modification dans la suite des temps et des études, à mesure que les explorations faites sur les lieux apporteront au débat de nouveaux éléments. Toujours est-il que M. Walther a bien fait, selon nous, de prendre principalement pour guide, dans son esquisse du plan de Jérusalem et pour le tracé des trois enceintes, le plan de M. l'architecte Schick publié par M. Zimmermann. Dans l'état actuel des choses, il pouvait difficilement choisir un *cicerone* plus expert et plus sûr.

Une lacune, cependant, nous a étonné : l'auteur ne dit mot de l'*Acra*, qui joue un si grand rôle dans les livres des Machabées et qui reparaît dans ceux de Josèphe. Lors même que le *nom* ne figure pas dans les livres canoniques de la Bible, la question si controversée à laquelle il donne lieu ne devrait pas, semble-t-il, être passée sous silence dans une étude de la topographie de Jérusalem *pendant les temps bibliques*.

A propos du mur dont David entoura la ville occidentale et qui isolait complètement l'une de l'autre les deux moitiés de la ville, déjà assez séparées par la nature, M. Walther ajoute entre paren-

thèses, pag. 15 : « Que ceux qui lisent l'hébreu remarquent, à cette occasion, le duel Jeruschalaïm. » M. Walther suit ici une tradition grammaticale qui pourrait bien n'avoir pas plus de fondement que certaines traditions topographiques qu'il a avec raison rejetées. On ne voit pas, en effet, comment de *Yerouschalêm* pourrait venir un « duel » *Yerouschalayim*. Cette forme supposerait un singulier *Yerouschalêh*, tandis que le duel de *Yerouschalêm* serait *Yerouschal'mayim*. La forme en *ayim* provient d'une décomposition de *ê* en *aï* qui paraît avoir été propre à l'hébraïsme postérieur. Aussi bien, cette forme ne commence-t-elle à faire çà et là son apparition dans le *K'tib* et sur une partie des monnaies hasmonéennes qu'à une époque où Jérusalem ne formait plus deux villes séparées. En fait d'*errata* fâcheux, nous n'avons remarqué que la confusion entre sud-*est* et sud-*ouest* à la page 19, lignes 6 et 7.

Quoi qu'il en soit de ces quelques observations, M. Walther a des droits positifs à la reconnaissance des lecteurs de la Bible. On le suit sans peine, et même avec intérêt, dans ses pérégrinations à travers les siècles, depuis les temps des Jébusiens jusqu'à ceux de l'empereur Adrien. Nous ne pouvons que souhaiter à cette *Etude* des lecteurs nombreux et attentifs. H. V.

Dav. Castelli. — Etudes sur la poésie biblique [1].

Il est vraiment un peu tard pour annoncer aux lecteurs de la *Revue de théologie* un ouvrage qui a paru depuis deux ans; mais il n'est pas trop tard pour leur présenter un auteur très estimable qui est appelé à rendre encore de grands services aux études hébraïques.

M. D. Castelli est Juif de naissance. Il s'est fait connaître par une étude critique sur le livre de l'*Ecclésiaste* (introduction, traduction et notes) publiée à Pise en 1866, où il s'efforce de prouver que la thèse fondamentale du Qoheleth n'est autre chose que l'eudémonisme. En 1869, un second ouvrage vint s'ajouter au

[1] *Della Poesia biblica*, studii di David Castelli. Florence, successeurs Le Monnier, 1878. — 1 vol. in-8 de VII-572 pag.

premier : c'est un recueil de *Légendes talmudiques*, précédé d'une préface fort intéressante qui traite de la composition du Talmud et de son caractère littéraire et théologique. En 1874, parut un volume sur le *Messie des Hébreux*, où l'on trouve d'abord une analyse des éléments messianiques de l'Ancien Testament, puis un exposé des opinions rabbiniques et traditionnelles qui se rapportent au sujet du livre. Il y aurait beaucoup à dire sur cet ouvrage, qui me semble avoir une division fort peu organique, et une tractation peu satisfaisante. Il y aurait surtout à relever le fait que, d'après l'auteur, la religion se réduit à un pur sentimentalisme esthétique, et que le problème de l'histoire des religions ne consiste qu'en une succession de formes changeantes. Que peut-il rester, après cela, dans le creuset de l'analyse ? Rien, si ce n'est un *caput mortuum*. Mais ce n'est pas ici le moment de faire une critique rétrospective du *Messie* de M. Castelli ; on doit reconnaître, d'ailleurs, que la seconde moitié du livre, qui traite de la période post-biblique ou talmudique, est d'une utilité réelle et durable, et qu'elle contient des appréciations très saines et très élevées sur la scolastique juive. J'en viens donc à l'ouvrage qui fait le principal objet de cette notice, me bornant à informer le lecteur que, depuis quatre ans, M. Castelli a été appelé à l'enseignement de l'hébreu à l'*Istituto superiore di perfezionamento*, à Florence, à côté du savant orientaliste M. F. Lasinio, qui s'est réservé l'enseignement de l'arabe et l'enseignement comparé des langues sémitiques. C'est une bonne fortune pour notre petite école de théologie que d'avoir la possibilité de profiter des leçons qui se donnent à l'*Istituto ;* et j'espère qu'on ne la négligera pas à l'avenir, comme on ne l'a pas négligée jusqu'à aujourd'hui.

Le dernier ouvrage de M. Castelli renferme le cours public qu'il a donné à l'Institut pendant deux années consécutives. Le but qu'il s'est proposé est d'inspirer aux Italiens le goût des études bibliques, et de leur faire apprécier la Bible comme une source de sagesse et de culture. (Pag. VI.) Non pas que ces études doivent être considérées comme une branche des sciences théologiques ; l'auteur s'en défend, il voudrait qu'on les envisageât au point de vue humain, comme un chapitre de la culture générale. (Pag. II.) Sa méthode consiste à donner un grand nombre de traductions,

afin que le lecteur lui-même soit en mesure d'observer les faits sur lesquels se basent les jugements. A notre gré, ces traductions auraient pu être plus fidèles et, en maint endroit, serrer de plus près le texte. Il nous semble aussi que l'arrangement strophique et stichométrique laisse parfois à désirer. Mais nous ne songeons pas à nous plaindre du nombre des traductions elles-mêmes, ni de la place d'honneur accordée aux Psaumes et aux Proverbes; nous regrettons plutôt que le livre de Job n'ait pas obtenu une place plus considérable.

L'ouvrage contient vingt-huit chapitres. Les trois premiers traitent de la littérature poétique de l'Ancien Testament en général, de ses limites, de ses divers genres, de son caractère religieux et national, de ses qualités de forme. Pour des lecteurs étrangers, et surtout pour ceux qui sont au courant de ces diverses questions, il n'y a, dans toutes ces pages, rien de nouveau ; mais il ne faut pas oublier que nous sommes en Italie, où il est beaucoup moins question de faire avancer la science que de la mettre à la portée du plus grand nombre. Ce n'est pas que nous manquions ici de représentants de la science biblique ; il y en a de très autorisés, mais ce sont, pour la plupart, des spécialistes, formant un public très restreint. Ce qui importe, aujourd'hui, c'est de se livrer patiemment à un travail d'initiation, en profitant, de la meilleure manière possible, des ressources de l'érudition contemporaine. C'est ce que M. Castelli s'est proposé de faire, à l'aide surtout des travaux de la critique allemande, sans jamais négliger toutefois les éléments que lui offrent la tradition juive et la tradition ecclésiastique. Tout modeste qu'il puisse être, ce rôle d'initiateur présente à notre avis un grand avantage ; il oblige, tout d'abord, à se rendre un compte exact de toutes les données qu'il s'agit de populariser ; il oblige aussi à laisser en quarantaine toutes les hypothèses qui n'ont pas réussi à acquérir une valeur scientifique, ou qui se trouvent encore dans la période de gestation et de laborieux enfantement. Je sais bien qu'il y a des vulgarisateurs qui n'y regardent pas de si près ; mais on ne peut que souscrire au jugement porté sur eux par M. Castelli. (Pag. 54.) « Ils acceptent de confiance, les yeux fermés, tout ce qu'on leur présente comme un résultat de la science allemande, en dehors de laquelle il ne peut,

à leur sens, exister aucune vérité ; et ils rejettent les anciennes opinions, non pas parce qu'ils les ont examinées et trouvées fausses, mais parce qu'elles ont été condamnées par tel ou tel critique allemand. »

Chez les Hébreux comme chez tous les peuples, ce sont les productions poétiques qui ont précédé les productions en prose. Les livres historiques rendent eux-mêmes témoignage à cette priorité ; car non seulement ils renferment des fragments poétiques plus ou moins étendus, mais ils citent des recueils entiers (le *Livre des guerres*, le *Livre Jashar*) dont ils font des extraits. A part ces fragments, tout le matériel poétique *shîr* et *mashal* se trouve renfermé dans les *Psaumes*, le *Cantique*, les *Lamentations*, les *Proverbes*, le livre de *Job*. M. Castelli n'admet pas l'opinion de Lowth et de Meier, qui rattachent les prophètes au genre poétique ; les écrits des prophètes appartiennent au genre oratoire, et ne se distinguent de la prose que par un langage plus véhément et plus imagé. L'éloquence des prophètes ne saurait, il est vrai, être comparée, quant à la forme, aux harangues d'un Démosthènes ou d'un Cicéron ; la langue hébraïque n'est jamais arrivée à l'enchaînement des périodes, elle ne peut guère procéder que par saillies et par saccades ; mais l'éloquence des prophètes, en jaillissant des profondeurs du sentiment religieux, n'en est pas moins la vraie éloquence ; c'est un genre tout à fait à part dans l'Ancien Testament, et l'on aurait tort de l'assimiler au langage poétique, et de lui appliquer les règles de la stichométrie. Il me semble qu'en cela la Bible Reuss et la Bible Segond contribuent à entretenir une idée erronée et une faute de goût ; M. Segond lui-même reconnaît que « le parallélisme chez les prophètes est loin d'être aussi caractérisé que chez les poètes lyriques ou didactiques... ; » et que, « bien souvent, le langage prend des formes oratoires, qui ont toute l'animation rythmique sans laisser subsister le parallélisme des membres. » Puisqu'il en est ainsi, pourquoi adopter cet arrangement métrique pour les écrits des prophètes ? Cela fait un si curieux effet ! Lorsque les prophètes veulent s'élever au ton de la poésie, ils savent très bien nous le dire (comp. Amos V ; Esa. V, 1-7 ; XIV, 4 ; Hab. III ; Ezéch. XIX ; XXVII, 2 ; XXVIII, 12 ; XXXII, 2 ; Jon. II, 3) ; ou encore, ils nous le font comprendre

au moyen d'une coupe strophique nettement caractérisée. (Comp. Amos I, II; Esa. IX, 7-X, 4.) Mais ces morceaux, facilement reconnaissables, nous prouvent que, pour l'ordinaire, les prophètes n'entendent pas s'exprimer à la façon des poètes ; et il conviendrait de s'en tenir aux indications qu'ils nous fournissent eux-mêmes.

Les chapitres IV-XX traitent de la poésie lyrique. M. Castelli passe successivement en revue les *chants de victoire*, les *chants héroïques*, les *psaumes royaux*, les *actions de grâces*, les *chants de louange*, les *prières* et les *chants élégiaques*, les *chants d'amour*, les *odes historiques* et les *psaumes moraux* et *religieux*. Cette classification nous a paru très rationnelle, bien qu'à notre avis, et pour ne citer qu'un exemple, le psaume II, rangé par l'auteur au nombre des chants héroïques, doive être uni de préférence aux psaumes royaux.

Le chapitre XVII, presque en entier, est consacré à l'analyse du Cantique des cantiques. A peine est-il besoin de dire que M. Castelli rejette absolument toute interprétation allégorique et mystique, et s'en tient au sens propre et littéral. Il n'admet pas l'idée de Herder (renouvelée aujourd'hui par M. Reuss) que le Cantique soit un petit recueil de chants détachés ; les personnages sont toujours les mêmes ; le retour périodique du refrain (II, 7 ; III, 5; V, 8, VIII, 4) marque les pauses et les transitions ; le style est toujours égal et soutenu, la langue est une, le thème est un. L'hypothèse des fragments doit être abandonnée. Faut-il voir dans le Cantique un drame régulier, avec une division en actes et en scènes, comme l'ont pensé, entre autres, Ewald et M. Renan? M. Castelli ne partage pas non plus cette opinion, dont on pourrait dire : *se non è vera, è ben trovata*. Il ne distingue dans ce poème aucune trace d'intrigue romanesque ; et s'il est vrai que la forme est celle du dialogue, il ne s'ensuit pas cependant qu'il s'agisse d'un drame proprement dit ; il n'y a pas dans le Cantique (non plus que dans le livre de Job) une action dramatisée ; tout y est dialogue et récit ; nous n'y voyons qu'une idylle du genre lyrique, présentant quelque analogie avec les idylles de Théocrite et de Virgile. Quant aux personnages qui y figurent, M. Castelli n'en compte que deux principaux : la Sulamite et le berger ; Salomon n'entre jamais en ligne de compte, si ce n'est à titre de comparaison ou de repoussoir. Le

sujet du poème est moral ; c'est l'amour fondé sur la monogamie, en opposition aux amours illicites et polygames. Nous sommes en cela bien d'accord avec M. Castelli ; mais il nous semble que le Cantique a une valeur non seulement morale, mais religieuse, qui ressort évidemment du soin avec lequel l'amour lui-même est décrit comme une puissance divine, une flamme de Jéhovah. (VIII, 6, 7.) Là où nous nous séparons tout à fait de M. Castelli, c'est lorsqu'il fait descendre la date du poème jusqu'à l'époque de la domination persane, après la reconstruction du Temple ; on ne saurait admettre qu'une époque aussi terne ait pu produire une poésie aussi fraîche, aussi brillante ; et l'on ne parviendrait pas à comprendre la moitié des allusions parsemées dans le poème et qui sont presque toutes inspirées par le souvenir très vif de l'âge salomonique.

Un autre chapitre (le XXe) est consacré au psautier dans son ensemble. A l'égard des suscriptions des psaumes, M. Castelli se montre beaucoup plus conservateur qu'on n'aurait pu s'y attendre. Des 73 compositions attribuées à David (M. Castelli en compte 74, ce qui est inexact), il n'y en a que sept qui n'aient pas le droit de porter ce nom, à savoir les numéros 14, 22, 51, 53, 69, 109 et 122; et encore ce nombre se réduit-il à six, puisque le Ps. LIIIe n'est que la répétition du XIVe. Il est impossible, dit-il, de trouver dans les psaumes des allusions assez claires et assez positives pour qu'on puisse, toujours et partout, fixer l'âge de la composition et la personnalité de l'auteur. D'autre part, avons-nous, en dehors du psautier, des points de comparaison suffisants pour discuter les droits d'auteur, sinon d'une manière certaine, du moins avec un certain degré de probabilité ? L'extrême divergence des résultats auxquels ont abouti les meilleurs critiques, lorsqu'ils ont prétendu reconstruire l'ordre chronologique du livre des Psaumes, démontre combien sont fallacieux les critères dont ils ont fait usage. « N'y a-t-il pas sujet de sourire de compassion, à l'adresse de la vanité humaine, à voir un Ewald, un Hitzig, un Bunsen remanier la chronologie des psaumes avec une précision telle qu'ils semblent écrire une histoire dûment documentée ? Et tout cela sans être le moins du monde d'accord ! Il faut bien avouer que les plus grands esprits ont aussi leurs faiblesses. » Nous avons tenu à faire cette

citation pour montrer combien M. Castelli est loin d'être un admirateur passionné de l'école critique, ou un humble répétiteur de ses verdicts sans appel. Sa conclusion, à lui, c'est que les suscriptions des psaumes, dans leur presque totalité, sont dignes de foi, et qu'il ne faut pas s'embarrasser des prétendues divergences du texte grec (des LXX), car elles se réduisent presque toutes à des *addenda*. Il convient aussi d'observer, à ce propos, que le préfixe ל a un sens assez élastique; et il est fort probable que les traducteurs alexandrins lui ont souvent donné le sens d'un autre rapport que celui du *lamed auctoris* (par exemple celui de « dédié à »), et, par suite, ne se sont pas fait faute de supposer eux-mêmes un nom d'auteur (par exemple Jérémie, Ezéchiel, Aggée, Zacharie, les fils de Jonadab). Et enfin, si les suscriptions des psaumes n'étaient autre chose que le fruit tardif d'un procédé littéraire, pourquoi ce procédé n'a-t-il pas été pareillement appliqué aux 49 psaumes anonymes? Pourquoi le faiseur d'étiquettes n'a-t-il pas achevé son œuvre?

Pour ce qui est de la division du psautier en cinq livres, M. Castelli ne me paraît pas s'exprimer avec toute la clarté désirable. Il suit les errements des rabbins, qui attribuent à cette division l'intention d'imiter celle du Pentateuque ; et, tout en répétant que les psaumes ont formé d'abord des recueils détachés, ce qui est encore très facile à reconnaître, et tout en admettant que ces recueils ont été enfin réunis pêle-mêle, sans ordre et comme au hasard, il ne s'aperçoit guère que la théorie d'une division en cinq livres, sur le modèle du Pentateuque, pèche par la base. S'il avait consulté là-dessus le livre de Patrizi (*Cento Salmi tradotti e commentati*, Rome 1875), il aurait pu y trouver une hypothèse qui jette un grand jour sur la question. Nous pensons avec M. Castelli que pas un psaume ne peut descendre à l'époque des Machabées ; mais nous sommes porté à croire, avec Patrizi (d'après 2 Mach. II, 13, 14), qu'à cette époque seulement les divers recueils détachés ont été enfin réunis, et que c'est par un travail de confrontation et d'épuration qu'on est parvenu à la division actuelle en cinq livres. Ces cinq livres correspondraient de la sorte aux cinq recueils plus complets alors existants, et qui auraient à eux cinq renfermé tous les psaumes qu'on avait pu trouver. Ce

travail de collation n'a laissé subsister que trois redites : les psaumes LIII et LXX (dans le second livre) et le psaume CVIII (dans le cinquième).

Les chapitres XXI-XXVIII traitent de la poésie gnomique (*mashal*) et passent en revue les *meshalim* de Balaam, les bénédictions d'Isaac, de Jacob, de Moïse, le dernier chant du roi David, les paraboles, les énigmes, le livre des Proverbes et le livre de Job.

Au livre des Proverbes sont consacrés trois chapitres (XXIV-XXVI). Les indications du texte lui-même auraient dû amener M. Castelli à diviser le livre, non en trois parties, mais en sept sections, formant autant de recueils de longueur inégale, cousus bout à bout. Quant à leur provenance, il n'y en a que deux qui portent le nom de *Salomon*, et le dernier des deux n'a été formé que sous le règne d'Ezéchias. Mais comme ils sont séparés l'un de l'autre par deux autres recueils plus petits intitulés *Paroles des sages*, il en résulte assez clairement que le livre s'est formé en vertu d'adjonctions successives, depuis l'époque de Salomon lui-même jusqu'à celle d'Ezéchias. Le premier recueil salomonique (X-XXII, 16) a évidemment servi de noyau ; à l'époque de Josaphat (selon Delitzsch), ce noyau a été enrichi de la section I-IX, et des deux sections plus petites XXII, 17-XXIV, 22 et XXIV, 23-34, qui toutes les trois portent le nom de *Paroles des sages*. Un travail subséquent de compilation, fait par les hommes d'Ezéchias, y a ajouté le second recueil salomonique (XXV-XXIX). Enfin le livre s'est accru des *Paroles d'Agur* et de *Lémuel*. M. Castelli envisage les choses un peu autrement ; il croit que l'auteur des neuf premiers chapitres est postérieur à Ezéchias, et que c'est lui aussi qui a intercalé les *Paroles des sages* entre les deux recueils des sentences de Salomon. Ce qui n'est guère admissible.

Deux chapitres seulement, les deux derniers, traitent du livre de Job. Les traductions de morceaux choisis s'y trouvent en petit nombre ; elles auraient dû abonder davantage. La tractation ne nous paraît pas satisfaisante. Est-il vrai de dire que la raison est *tout entière* du côté de Job, et que le patriarche nous offre le spectacle d'un homme *injustement torturé ?* Il souffre sans savoir pourquoi ; mais ce qui contribue plus que toute autre chose à l'exaspérer, ce n'est ni la perte de ses biens et de ses enfants, ni

même la perte de sa santé; malgré tout cela, il demeure ferme (II, 7-10); ce qui l'exaspère, c'est la discussion avec ses amis, et surtout le conflit tragique entre la foi et la conscience, qui se livre au plus profond de son âme, et que M. Marc Doret a excellemment décrit ici même. (Voir numéro de mai.) Si Job est le type de la justice parfaite, comme le pense M. Castelli, non seulement il n'est plus possible de rendre compte du discours d'Elihu (que M. Castelli condamne d'une façon sommaire), mais il est impossible de comprendre l'apparition subite de Jéhovah, que rien n'a préparée, — impossible d'appliquer à Job l'apostrophe XXXVIII, 2, — impossible de comprendre pourquoi Jéhovah accuse Job de vouloir se justifier aux dépens de la justice divine, — impossible de comprendre l'humiliation et le repentir de Job, et son relèvement quand, au lieu de discuter davantage, il eut recours à la prière. Ce qui n'a pas faibli chez Job, c'est sa droiture ou son intégrité; mais on ne saurait l'absoudre d'avoir voulu établir sa propre justice; et M. Castelli a entrevu la solution, quand il dit que les amis de Job « n'ont pas été moins orgueilleux que lui dans leurs jugements sur les voies de la Providence. » Dès lors, comment peut-il affirmer (pag. 540) que c'est Job, le héros du poème, « qui exprime les idées de l'auteur? » La marche ascendante du poème ne pourrait être que complètement détruite; et le prologue et l'épilogue ne seraient plus que des hors-d'œuvre, aussi étrangers que possible à l'idée mère du livre. Quelle est, en effet, d'après M. Castelli, cette idée mère? C'est que la vertu est plus haut placée que le bonheur; que les deux choses, souvent, ne marchent pas de pair et ne sont pas liées l'une à l'autre par un rapport de causalité; et que, néanmoins, la vertu peut se passer du bonheur, parce qu'elle est en elle-même le bien le plus élevé. (Pag. 545.) Je ne crois pas nécessaire de relever tout ce que ce point de vue a d'insuffisant; il n'explique à peu près rien; c'est une thèse abstraite qui semble empruntée à la morale du stoïcisme, sauf pourtant le rôle que cette morale assigne à l'ataraxie.

M. Castelli, après avoir exprimé son opinion que le personnage de Job n'est pas une création du poète, mais de la légende, se pose la question de la date du livre. Il n'admet pas que Moïse soit lui-même l'auteur de cet admirable poème, le seul monument

achevé de l'ancienne poésie hébraïque; ce chef-d'œuvre n'a pu se produire qu'à une des époques les plus favorisées de la littérature biblique, à une époque de culture raffinée et de goût parfait. Mais nous ne savons trop pourquoi M. Castelli ne se range pas à l'opinion, selon nous plus vraisemblable, de Keil, Schlottmann, Delitzsch, etc., qui rapportent le poème au temps du roi Salomon, et qu'il se sente porté à croire que le livre de Job ne peut être antérieur à l'époque assyro-babylonienne. Comment ces temps troublés auraient-ils pu produire une œuvre aussi magistrale de réflexion religieuse, une œuvre d'art aussi parfaite, d'une inspiration aussi large, aussi humaine, aussi universaliste, et d'un caractère scientifique aussi prononcé? Quel rapport peut-il y avoir entre la donnée du livre et les désastres infligés au peuple hébreu par les invasions assyriennes et babyloniennes? M. Castelli ne s'est pas proposé de nous le faire savoir; il se contente d'affirmer; et il laisse flotter la date du livre dans un espace de trois siècles, depuis la période assyrienne jusqu'au retour de l'exil. Il ne se montre guère plus précis ou plus concluant au sujet de l'angélologie du prologue. A plus d'une reprise, il parle de la « malignité de Satan » à l'égard de Job comme étant la cause des malheurs du patriarche, du moins dans l'intention du poète; ailleurs il ne voit dans Satan qu'un scrutateur des agissements humains, un *adversaire*, un *opposant*, qui n'est pas encore devenu la cause de tout mal, et qui n'a pas encore subi, quant à la conception, l'influence des idées étrangères; à la fin du dernier chapitre, il nous dit que, si Job a été plongé dans l'infortune, c'est « pour prouver à Satan » que la vertu est indépendante du bonheur! Il est difficile de concilier tout cela.

Malgré les réserves que nous avons dû faire au cours de cette notice, nous n'en pensons pas moins que l'ouvrage de M. Castelli a des mérites incontestables. Il est bien conçu, bien écrit; il embrasse tout le champ que l'auteur s'est proposé d'explorer; les matériaux sont disposés avec beaucoup de clarté et de méthode; la tractation est toujours intéressante; et sous le rapport du travail d'assimilation, il marque un progrès considérable sur les ouvrages que M. Castelli a précédemment publiés. A. Revel.

Ferd. Hitzig. — Théologie biblique et prophéties messianiques de l'Ancien Testament[1].

Ferdinand Hitzig, le grand critique et l'un des premiers hébraïsants non seulement de notre siècle, mais de tous les temps, est mort à Heidelberg, le 22 janvier 1875. Un de ses disciples, M. le pasteur et professeur Kneucker, a cru répondre et aux intentions du défunt et au désir de bon nombre de ses anciens auditeurs en publiant ses *leçons* sur la théologie de l'Ancien Testament et sur les prophéties messianiques. Elles forment le complément naturel de l'*Histoire du peuple d'Israël*, que Hitzig avait publiée en 1869 et dans laquelle il s'occupe presque exclusivement de l'histoire « extérieure » de ce peuple.

L'éditeur s'est acquitté de sa tâche avec un soin scrupuleux, presque méticuleux, contrôlant le manuscrit de l'auteur au moyen de ses propres cahiers d'étudiant et de ceux de deux autres auditeurs de Hitzig, et notant en marge ou entre parenthèses les variantes, je veux dire les passages où la pensée de l'auteur s'était revêtue, d'un semestre à l'autre, d'expressions ou de formules plus ou moins différentes. Çà et là, il a retouché le texte, mais avec une extrême discrétion et toujours dans l'esprit de l'auteur. Il a eu soin, d'ailleurs, d'ajouter en note l'indication de la littérature qui a paru depuis la mort de Hitzig.

Nous voilà donc en possession d'un nouvel ouvrage *posthume* sur la théologie biblique de l'Ancien Testament. Sauf erreur, c'est le septième sur quatorze ou quinze ouvrages traitant cette matière qui ont vu le jour depuis cinquante ans. Avant celui-ci, nous avions déjà ceux de *von Cœlln* (1836), de *Steudel* (1840), de *Lutz* (1847), de *Hœvernick* (1848 par Hahn, 1863 par Herm. Schultz), d'*Eug. Haag* (1870, publié par MM. Athanase Coquerel fils et O. Douen), d'*Oehler* (1873-74, trad. en français par M. Henri de Rougemont

[1] *Dr. Ferdinand Hitzig's Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments.* Herausgegeben von Lic. Theol. J. J. Kneucker, Pfarrer in Ziegelhausen und a.-o. Professor an der Universität Heidelberg. Mit dem Brustbilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakter-Skizze. Karlsruhe, H. Reuter, 1880. — XIV, 64 et 224 pages.

en 1876). Ce seul fait que la moitié des livres destinés à exposer l'histoire de la religion d'Israël sont des œuvres posthumes est singulièrement significatif. Il dit assez combien le sujet est difficile : toute la vie d'un homme suffit à peine pour s'en rendre maître. C'est une discipline qui est encore en pleine voie de formation.

L'objet de cette discipline est connu ; sa méthode, la méthode historique et génétique, ne fait plus question ; on est assez généralement d'accord sur le plan général de l'édifice ; les matériaux sont donnés. Mais ces matériaux, il faut les réunir, les tailler, les mettre en œuvre ; il faut les disposer dans l'ordre voulu. Mais surtout, cet édifice, il s'agit de l'élever sur un terrain en partie mobile où, par suite des infiltrations de la critique, il se produit de temps à autre des glissements, parfois même de vraies révolutions, — témoin la fameuse hypothèse Reuss-Graf-Wellhausen concernant le Pentateuque et spécialement le *code sacerdotal*, hypothèse qui gagne tous les jours des adeptes, mais dont l'ouvrage de Hitzig ne tient encore aucun compte. — Ajoutez que le succès de l'entreprise dépend en bonne partie de l'esprit que l'architecte apporte à son travail, et que l'école d'où il sort, les préoccupations théoriques qui le poursuivent souvent malgré lui peuvent exercer sur son œuvre une influence marquée, trop marquée parfois, et partant regrettable sous plus d'un rapport.

Voici comment Hitzig a distribué la matière. Après l'introduction obligée sur le nom et le but de la théologie biblique, les sources et la méthode, les principes directeurs, il traite dans un premier chapitre *du principe de la religion de l'Ancien Testament*. Il y passe successivement en revue la nature de l'esprit hébraïque, l'essence des religions de l'Asie antique, la religion des Israélites avant Moïse, la genèse du principe de la nouvelle religion des Hébreux (c'est-à-dire de la religion mosaïque), le rapport entre ce nouveau principe (« l'idée d'un Dieu qui est un esprit saint, » pag. 40) et les religions païennes. Ensuite, il expose, en deux parties distinctes : 1° *la dogmatique* (*Glaubenslehre*) *générale* ou les éléments *universalistes* de la théologie de l'Ancien Testament : Dieu en soi ; Dieu dans ses rapports avec le monde ; Dieu en relation avec l'homme ; — 2° le *particularisme*,

à savoir : l'idée de la théocratie ; l'organisme et le développement de la théocratie ; la théocratie idéale ou le Messie.

Ce dernier chapitre est traité avec plus de développements, et sur un plan en partie différent, dans le cours sur *les prophéties messianiques* qui remplit les quatre-vingts dernières pages du volume. Les remarques préliminaires sur l'espérance messianique sont suivies d'une première partie intitulée : *Messianisme inauthentique*, par où l'auteur entend les textes considérés à tort, selon lui, comme oracles messianiques. Après quoi vient la *prophétie messianique authentique*. Dans cette seconde partie, les textes sont groupés comme suit : le jour du jugement ; la conversion des gentils ; le rétablissement de la théocratie ; l'obstacle et son éloignement ; le chef de la théocratie idéale ; la résurrection des morts ; la nouvelle alliance. Les paragraphes qui auraient fait double emploi avec les sections correspondantes du dernier chapitre de la *théologie de l'Ancien Testament* sont supprimés et remplacés par un simple renvoi à ces sections. En outre, pour l'exégèse de nombre de passages messianiques, le lecteur est renvoyé aux commentaires de l'auteur, de sorte que, pour étudier avec fruit cette partie du volume, il est presque indispensable d'avoir les autres ouvrages de Hitzig sous la main.

Quand un homme de la valeur de Hitzig, un esprit aussi indépendant et original, aborde un domaine de cette importance, il y a toujours profit à le suivre, la route par laquelle il vous conduit fût-elle plus pénible encore et plus rocailleuse que ne l'est celle où l'on est obligé de cheminer en parcourant ces 215 pages. Sans la main secourable de l'éditeur, il est des pas qu'on aurait de la peine à franchir, quelque familiarisé qu'on soit d'ailleurs avec le vocabulaire particulier de l'ancien professeur de Heidelberg, avec les brusqueries de son style et les mystères de sa syntaxe. On raconte qu'un jour Hitzig, qui, dans ses leçons, ne craignait pas de mêler le plaisant au sévère, dit à ses auditeurs : « Savez-vous, messieurs, que le professeur Ewald de Gœttingue a été enfermé pour avoir invectivé contre les Prussiens ? Cela lui vient très bien ; car ne l'eût-il mérité pour autre chose, il l'a mérité à cause du mauvais allemand qu'il écrit. » Franchement, en fait de mauvais allemand, il nous semble difficile de dire ce qui est pire, du laco-

nisme souvent énigmatique de Hitzig ou de la période emphatique et parfois nuageuse d'Ewald. Ce qui est certain, c'est que, agréable ou non, le langage de Hitzig a du nerf, et que la peine qu'il coûte au lecteur est rarement dépensée en vain.

A côté de bien des assertions sujettes à caution, des combinaisons aventureuses, des explications plus ou moins forcées, dont plusieurs étaient, du reste, déjà connues par de précédents ouvrages, on rencontre dans ce volume nombre d'aperçus nouveaux, de vues originales et fécondes, de mots ingénieux et bien frappés. Car les mots ont ici leur importance; chez un écrivain comme Hitzig, un mot en dit souvent plus que toute une phrase chez tel autre. Mais, comme on pouvait s'y attendre, étant donné l'homme, c'est essentiellement par ces traits de détail, c'est par la finesse ou l'originalité des observations sur certains points particuliers, que le livre qui nous occupe se fait remarquer. La théologie biblique comme telle n'y a pas gagné à proportion. A certains égards, il marque même un recul en comparaison des œuvres de Hermann Schultz et d'Oehler. Hitzig était avant tout philologue et critique. Ce n'est pas, croyons-nous, manquer de respect à sa mémoire que de dire que, dans la théologie biblique, il n'était pas dans son véritable élément. A tout prendre, sa gloire n'aurait rien perdu à ce que cet ouvrage posthume n'eût pas vu le jour.

Chose curieuse! peu d'hommes ont insisté avec autant de force que Hitzig sur la nécessité d'envisager l'Ancien Testament d'une manière historique. Peu d'hommes ont autant fait que lui pour faire pénétrer ce principe dans l'esprit de ses contemporains et pour lui frayer les voies dans l'exégèse et la critique bibliques. Qui est-ce, parmi nous, qui, directement ou indirectement, ne lui a pas de grandes et précieuses obligations à cet égard? Eh bien, ce champion de la méthode historique nous a légué une théologie biblique de l'Ancien Testament et un cours sur les prophéties messianiques qui brillent précisément par l'absence *presque* complète de cette méthode. Au lieu d'une histoire, il nous donne un système; au lieu d'une *théologie* biblique, une sorte de dogmatique. Et pourtant, dans l'un des paragraphes de l'introduction, il montre fort bien que la théologie biblique, pour réaliser son idéal, doit distinguer soigneusement les temps et même, ajoute-

t-il, les lieux d'où proviennent les divers écrits, et que le principe chronologique doit être inséparable de la méthode génétique! En dépit de cela, Hitzig s'est laissé entraîner par l'esprit de système et par des préoccupations rationnelles. Le logicien a absorbé l'historien.

Dans le premier chapitre, il est vrai, l'auteur fait un effort pour procéder historiquement. Il essaye de décrire la genèse du principe de ce qu'il appelle la religion néo-hébraïque, par où il entend la religion mosaïque. Il cherche à expliquer comment, en partant de l'astrolâtrie des nomades, en particulier du culte de Sirius qu'il combine (d'après Amos V, 26) avec l'*El-Schaddaï* des patriarches et l'*Ahourô-mazdâo* des Perses, les Hébreux israélites se sont élevés à un niveau religieux supérieur. Sous l'influence du désert, « cette terre du renoncement et des privations, » qui fait rentrer l'homme en lui-même et le porte à la réflexion; par la contemplation du ciel lumineux et inaccessible, l'esprit hébreu aurait été amené par la voie de l'abstraction à concevoir une divinité unique, un *élohîm*, être vivant et spirituel. A cet *élohîm* (pluriel d'abstraction), Moïse aurait donné, en Egypte, le nom de *Yahwêh*, nom formé sur le modèle de l'arménien *Astuads*, c'est-à-dire « celui qui est. » Dans un des paragraphes subséquents, intitulé « le mouvement de l'idée » (il s'agit de l'idée de Dieu), l'auteur se borne ensuite à remarquer que, avec le progrès des temps, cette idée a dû s'épurer de plus en plus, en se dépouillant des anthropomorphismes les plus choquants, et que le sujet divin, conçu d'abord essentiellement comme absolue *puissance*, a été revêtu ensuite des attributs de la *sainteté* (non seulement négative, métaphysique, mais positive, éthique), de la *justice* et enfin de la *grâce*. A cela se borne l'histoire de l'idée de Dieu chez les Hébreux. Il semblerait donc que, dès l'abord, *Yahwêh* ait été conçu comme l'être absolu, le Dieu unique du monde au sens le plus universaliste, que dès l'époque de Moïse Israël aurait été non seulement monolâtre, mais monothéiste, dans toute la force du terme. On a peine à croire que telle fût bien l'idée de Hitzig; en tout cas, c'est celle qui ressort de son exposé sous forme systématique.

Cette absence ou, du moins, cette application tout à fait insuffisante de la méthode historico-génétique est encore plus fâcheuse

lorsqu'il s'agit des prophéties messianiques. Qu'une histoire de la prophétie messianique aboutisse, dans un chapitre final, à un *résumé systématique* des idées et des espérances relatives à la « fin des jours, » à la théocratie idéale de l'avenir, cela pourrait se justifier. Mais l'important est précisément l'*histoire* de ces idées et de ces espérances, l'étude chronologique de leur éclosion, de leur épanouissement, de leur transformation sous l'influence des facteurs historiques. Là surtout la méthode génétique doit trouver son emploi. Autrement on risque d'entretenir le lecteur dans les errements de l'ancien supranaturalisme. Remarquez d'ailleurs que, dans une histoire de la prophétie messianique telle que nous la concevons, la plupart des textes que Hitzig exile dans les terres du « messianisme inauthentique » trouveraient sans peine leur place naturelle, en tant qu'ils servent à expliquer la *genèse* de cette prophétie. (Par ex. Gen. XII, 2, 3; Ps. II, XLV, LXXII, CX.)

Nous ne nous arrêterons pas à critiquer la division de la théologie biblique en *universalisme* et en *particularisme*, division artificielle, renouvelée de De Wette et de von Cœlln, qui a le tort de méconnaître l'intime pénétration de ces deux éléments dans les monuments les plus importants et les plus authentiques de la foi et de la piété israélites. Il suffira également de signaler, sans y insister longuement, le rôle abusif que Hitzig fait jouer partout à la réflexion, au raisonnement, à l'abstraction, et cela aux dépens de la conscience et de la vie religieuses et surtout de l'intuition prophétique. A l'entendre, on dirait parfois que les Israélites étaient un peuple de philosophes. C'est là une des conséquences de ce vieux rationalisme que Hitzig avait sucé avec le lait de sa mère, et dont il a été, parmi les théologiens de l'Allemagne, un des derniers et des plus respectables représentants.

Hitzig valait mieux que sa théologie. C'est ce qui ressort d'une manière bienfaisante de la notice biographique que l'éditeur a placée en tête du volume, et qu'il a ornée du portrait photographique du défunt. Tous ceux, et ils sont nombreux, qui ont profité en quelque manière des travaux de ce courageux et infatigable chercheur, sauront gré à M. Kneucker d'avoir tracé à leur usage cette esquisse et de leur avoir fait connaître et apprécier comme homme, comme caractère, celui qu'ils avaient appris à respecter

et à admirer comme savant. Ils n'auront pas de peine à lui pardonner si l'affection filiale qui l'unissait à son maître lui a fait prendre un peu trop constamment le ton d'un panégyriste.

Qu'il nous soit permis, en prenant congé de ce volume, de terminer par deux traits, empruntés à la notice biographique, qui nous semblent caractériser assez bien, l'un la soif de connaître qui n'a jamais cessé de poursuivre l'illustre critique, l'autre ses convictions religieuses et philosophiques.

Né près de Lörrach, dans l'Oberland badois, le jeune Hitzig passa ses premières années à la campagne. Il était doué d'une intelligence prompte à saisir les choses et dévoré du désir d'apprendre. Son père, cependant, un digne pasteur, n'était pas pressé de lui faire commencer le latin. Enfin, un jour, n'y tenant plus, l'enfant tout en larmes vint à son père et : « Tu veux donc, lui dit-il, me laisser grandir comme une brute (*wie das liebe Vieh*)? » parole qui lui valut un vigoureux soufflet, mais eut pour effet, en retour, que dès le lendemain on le fit entrer au *pædagogium* de Lörrach, d'où il passa bientôt au lycée de Carlsruhe et de là, à l'âge de 17 ans, à l'université de Heidelberg.

En 1851, étant encore à Zurich, il écrivait ce qui suit à un de ses amis qui venait de perdre sa femme. « J'ai été joyeusement surpris de rencontrer chez vous, médecin, et formé à l'école des philosophes, l'expression d'une conviction religieuse qui de nos jours, et chez les hommes cultivés, ou bien s'est perdue, ou bien se trouve alliée à toute sorte d'autres ingrédients. Où s'en vont les esprits? Si au delà de la mort qui suit cette vie il n'y a rien, pourquoi n'en serait-il pas de même de celle qui la précède? Pourquoi entrons-nous dans cette vie? Bien peu de gens réfléchissent à ceci que temps et éternité ne forment qu'une opposition logique, et non une antithèse métaphysique; que le temps est une partie de l'éternité; que nous sommes au beau milieu de l'éternité. Le fait, — si du moins c'en est réellement un, — le fait que je vis maintenant, prouve que je vivrai éternellement. Qui, au contraire, prouvera ou rendra seulement vraisemblable que l'âme est composée et par conséquent sujette à se décomposer? La conception panthéiste du monde est fort attrayante pour toute une couche d'hommes, savoir pour ceux qui, parce que ce qui est réel pour

moi se mesure d'après l'idée que je m'en fais, font de leur idée la mesure du réel en soi. Pour des commis voyageurs, des barbiers, de nobles fainéants, etc., c'est tout ce qu'il en faut. Elle serait même belle et bonne en soi, tout comme le mouvement perpétuel et la cadrature du cercle, si seulement il n'y manquait pas toujours une bagatelle, et si cette bagatelle n'était pas précisément ce dont tout dépend. »

H. V.

PHILOSOPHIE

PAUL VOITURON. — LE LIBÉRALISME ET LES IDÉES RELIGIEUSES [1].

M. Paul Voituron n'en est pas à son coup d'essai. Quatre écrits sont déjà sortis de sa plume, dont un en deux volumes, auquel l'Institut de France a décerné une mention honorable.

Cette nouvelle publication témoigne de beaucoup de science, d'une réelle intelligence de la liberté, d'un esprit critique délié et d'un sens moral très développé.

Malheureusement, la thèse de M. Paul Voituron est insoutenable, bien que quatre cents pages aient été consacrées à la soutenir. Ajoutons que le style du *Libéralisme* gagnerait à être plus *français*, plus léger, plus vif, plus rapide.

I

« Toute religion a des conséquences politiques et sociales, comme toute organisation de la société se relie, de déduction en déduction, à un principe moral et religieux. » Par conséquent, telle religion, tel état social. Le fait est indéniable.

Ce que réclame la société moderne, c'est une organisation politique et sociale fondée sur le principe de la liberté. L'Etat ne doit être que le protecteur des droits des citoyens ; il faut qu'il respecte ces droits, antérieurs et supérieurs aux lois positives.

Or la question qui se pose est celle de savoir si les religions

[1] *Le libéralisme et les idées religieuses*, par Paul Voituron, avocat à la cour d'appel de Gand. Bruxelles et Paris, 1879.

prétendues révélées sont favorables ou contraires à la liberté, favorables ou contraires à la conception de l'Etat moderne. Là est le nœud du problème à résoudre. Ce nœud, M. Voituron le tranche dès le début, quitte à montrer ensuite par une série de considérations qu'il a eu plus que raison d'en agir ainsi. Selon notre auteur, la liberté ne peut être que le fruit de la conscience et de la raison, d'une conscience et d'une raison vierges, souveraines, ne relevant que d'elles-mêmes et non assujetties à une soi-disant révélation surnaturelle et faussées par celle-ci. En d'autres termes, le libéralisme est le fils du rationalisme seul.

De là résulte que l'Etat moderne doit professer le rationalisme. Il le professe, en effet, ce qui ressort et de son droit de punir, et de son droit de fonder un enseignement public. Sur ce dernier point, l'honorable avocat de Gand est des plus explicite : « L'Etat, écrit-il, fera donc enseigner (dans ses écoles) la morale du devoir et de l'idéal rationnel, c'est-à-dire la morale naturelle. » « L'Etat exclura de l'enseignement public les systèmes de morale basés sur la révélation et sur le matérialisme. » « Il va de soi, ajoute-t-il, que l'enseignement de la vérité morale et religieuse comporte, en outre, la réfutation des erreurs que contiennent les religions positives et les systèmes philosophiques. »

Nous aurons ainsi ce qu'on est convenu d'appeler l'*école laïque*, ce qui entraîne nécessairement, et ce à quoi consent volontiers M. Voituron, la séparation de l'Etat et des Eglises. Parfaitement. Tout cela est logique et dans l'ordre naturel des choses. Seulement, cette *réfutation des erreurs que contiennent les religions positives* est-elle bien conforme aux principes du *vrai* libéralisme ? Pourquoi réfuter, pourquoi combattre, attaquer, pourquoi taxer d'*erreurs* ce qu'un grand nombre appelle des *vérités ?* pourquoi blesser ainsi des milliers de consciences qui ont droit au respect ? N'est-ce pas de l'exclusivisme, de l'absolutisme ? L'Etat libéral ne doit pas être antichrétien ; si ses écoles ne sont ouvertes qu'aux enfants de parents rationalistes, il méconnaît sa mission, il devient sectaire. Les écoles publiques doivent être accessibles à tous et, par conséquent, ne pas dresser des batteries contre des croyances chères à une fraction considérable de ci-

toyens. Que si le rationalisme se montre intolérant à l'endroit des doctrines chrétiennes, ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'il ne saurait être le père du libéralisme ?

II

Le christianisme, dans sa teneur générale, n'est point sympathique à M. Voituron. Fait regrettable en vérité, non point tant pour le christianisme que pour M. Voituron lui-même, car cette absence de sympathie trouble en maintes rencontres le jugement de l'écrivain. Ne croirait-on pas rêver, par exemple, en lisant les propositions suivantes : « La lecture de la Bible (au XVIe siècle) acquiert une vertu surnaturelle, qui remplace celle du sacerdoce et des sacrements dans la religion catholique. » « L'intolérance légale et l'inégalité féodale sont la conséquence logique des deux principes de la réforme : la révélation surnaturelle et la grâce arbitraire... » « Il y aura toujours des contradictions dans l'esprit d'un peuple chez lequel règnent des religions positives ? » L'auteur appelle les dogmes « des idées philosophiques et morales *immobilisées* dans des formules et des symboles, » comme si le dogme n'était pas soumis à d'incessantes revisions. Il attribue à Jésus-Christ une conception du royaume de Dieu semblable à celle des esséniens, et prétend que Jésus-Christ songeait bien à faire usage de la violence pour établir son royaume ici-bas. Il définit le christianisme « la religion spiritualiste viciée par l'idée de l'intervention d'un sauveur divin dans le monde pour délivrer les hommes de l'empire du mal moral. » A ses yeux, d'ailleurs, la doctrine du salut par Jésus-Christ n'est autre chose que la reproduction, dans ses traits essentiels, « de *la légende solaire du Sauveur*, qui forme la substance des mythes religieux de l'Inde, de l'Egypte, de la Perse, etc., ainsi que du messianisme des prophètes de la Judée. » Ce qui constitue, selon lui, la supériorité du christianisme sur les autres religions qui ont paru dans le monde, c'est qu'il est « le produit des forces collectives de l'humanité,.... la résultante des faits, des idées et des tendances générales de l'humanité sous la domination romaine. » Il termine sur ce point par la déclaration péremptoire que voici : « La science a démontré que le christia-

nisme tout entier, avec ses dogmes, ses rites et sa morale, est de formation purement humaine, une suite naturelle et directe des lois de la pensée et des faits qui se sont produits dans le monde. Dès lors, toute tentative pour faire revivre, dans un intérêt politique et social, la croyance au surnaturel, c'est-à-dire à une révélation et à une rédemption par un sauveur divin, serait vaine et dangereuse. La croyance au surnaturel est désormais frappée à mort. Bientôt la diffusion de l'instruction fera pénétrer la vérité jusque dans les couches les plus profondes de la population. Il faut donc en prendre son parti et chercher ailleurs la base de la morale et de l'ordre dans la société. »

III

Si M. Voituron n'aime point le christianisme et se refuse absolument à le mettre à la base de la morale et de l'ordre dans la société, il n'est point étonnant qu'il traite avec la dernière rigueur le catholicisme et le protestantisme, ces deux expressions plus ou moins fidèles de la vérité évangélique. Mais ce qui confond, c'est le jugement porté par lui sur le protestantisme comparé au catholicisme. M. Voituron trouve que la religion catholique est infiniment plus logique et beaucoup plus conforme à la doctrine de Jésus et de l'Eglise primitive que la religion protestante. Que dis-je? il tient pour démontré « que la conséquence logique, légitime, nécessaire, du christianisme enseigné par Jésus est le catholicisme apostolique et romain tel qu'il a été définitivement formulé dans les encycliques de 1832 et de 1864, dans le syllabus et dans les décisions du concile du Vatican. » Nous passons sous silence les raisonnements et les interprétations de textes bibliques au moyen desquels notre auteur essaye de prouver sa thèse : le seul énoncé de cette thèse suffit à donner la mesure de sa compétence en matière chrétienne.

M. l'avocat à la cour d'appel de Gand n'ignore cependant pas les objections qui peuvent lui être présentées, il les énumère même et y répond, mais toujours en homme que son rationalisme aveugle sur la signification réelle de la doctrine évangélique. D'après lui, ce que l'on constate dans les pays protestants depuis

leur origine, c'est un esprit étroit, rigoriste, intolérant et réfractaire au progrès, ce qui doit être attribué à la lecture de la Bible, « *le livre le plus antilibéral qui existe au monde.* » Le principe essentiel des croyances du protestantisme, c'est « l'anéantissement de la raison et de la liberté humaine sous l'action de la grâce divine, » ce qui fait qu'en réalité « *le protestantisme est plus hostile à la libre pensée et à la raison humaine que le catholicisme lui-même*, qui, au moins, laisse une petite place à la liberté dans l'œuvre du salut. » Saint Paul, en effet, le patron du protestantisme, a proclamé que l'homme est incapable de *coopérer à son salut.* — Apparemment M. Voituron s'appuie ici sur les passages bien connus de l'apôtre : *Travaillez à votre salut ; nous sommes ouvriers avec Dieu*, etc., etc. — « Les conséquences des deux dogmes protestants, l'infaillibilité de la Bible et le salut par la foi, sont désastreuses pour le progrès et la liberté dans la société. Le premier est la négation de la raison, le second celle de la conscience. » Bref, « bien loin que le protestantisme ait fait éclore dans le monde la notion des droits naturels, *il en a été la négation la plus complète.* »

IV

Seul donc le *rationalisme* peut sauver la société, parce que, seul, il est libéral, et seul il est libéral parce que seul il est en possession de la vérité religieuse authentique. De la raison peuvent se déduire, en effet, tous nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables ; de la raison *sortira* « la religion de l'idéal, qui se *posera* en face de toutes les religions hostiles à la raison humaine. »

Il est à remarquer que l'auteur parle ici au futur. Et pourquoi pas au présent ou encore au passé ? le rationalisme ou la libre pensée n'est-il donc pas en mesure de se substituer aux religions et aux systèmes religieux existants ? Hélas ! non, pas encore. Le rationalisme a déjà beaucoup fait pour le bien de l'humanité, mais il lui reste à compléter son œuvre « qui est de fonder la religion, la morale, la science, la famille et la société sur les lois naturelles de l'esprit humain. » Rien que cela ! Et depuis que la

créature raisonnable existe jusqu'à nos jours, le rationalisme n'a pas été capable d'élaborer ces lois naturelles de l'esprit humain et de les faire pénétrer dans la société !

C'est ici le vice radical de tout le système. M. Voituron affirme « que notre raison est la seule voie par laquelle Dieu ou l'absolu se révèle à nous. » Dieu se révéler à la raison seule ! L'existence de Dieu reposer sur une vue directe de la raison ! Et le cœur et la conscience, n'ont-ils rien à voir dans l'affaire ? Le Dieu de la raison s'appelle l'absolu, l'être suprême, l'infini ; mais ce Dieu est purement idéel, non point idéal, c'est un Dieu tronqué, qui ne saurait ni consoler le cœur affligé ni apaiser la conscience troublée. Non, la raison n'est pas, dans le domaine religieux, la faculté souveraine, et le Dieu qu'il faut à notre âme n'a point son autel dans la raison. Le sanctuaire du Dieu vivant et vrai, c'est le cœur et c'est la conscience.

D'ailleurs, cette connaissance naturelle de Dieu est-elle suffisante pour communiquer à l'homme le sentiment du devoir et la force nécessaire pour l'accomplir ? M. Voituron, sans doute, parle d'or quand il nous dit : « L'être spirituel *doit* réaliser l'idéal de perfection qu'il conçoit ; » « pour avoir la paix de sa conscience, l'homme *doit* torturer son cœur et souffrir des privations. » Mais cet impératif catégorique du devoir, où M. Voituron trouve-t-il donc le moyen de lui donner satisfaction ? La philosophie est-elle une force, un principe de vie morale ? Quand notre auteur nous dit : « L'idée du progrès continu, démontrée par la science et la philosophie, donne à l'homme la consolation et l'appui dont il a besoin en face de la mort, des injustices qui l'atteignent et des remords qui l'accablent, » se prend-il au sérieux ? L'*idée du progrès continu* consoler et apaiser la conscience ! Allez donc tenir ce langage aux petits de ce monde lorsque leur cœur saigne ou que leur conscience les tourmente ! S'il faut avoir fait ses humanités pour être capable de triompher des angoisses de son cœur et de sa conscience, que l'immense majorité des hommes est à plaindre ! Toute doctrine philosophique est une doctrine aristocratique, en ce sens qu'elle n'est accessible qu'au très petit nombre ; par conséquent, aucune doctrine philosophique ne saurait

prétendre à supplanter le christianisme, ce « fleuve où un éléphant peut nager, et qu'un agneau peut passer à gué. »

V

Que de choses intéressantes à divers titres à relever encore dans le volume de M. Voituron ! Que le positivisme et le protestantisme libéral en particulier y sont bien jugés !

Mais nous devons nous arrêter. Si la donnée fondamentale du *Libéralisme et les idées religieuses* est fausse, ce n'est pas à dire que tout soit à rejeter dans les idées exprimées par M. Voituron, bien au contraire. Que ceux donc qui s'intéressent aux questions philosophiques et religieuses débattues à notre époque lisent ce volume, qu'ils *l'éprouvent* et retiennent ce qu'il y a de bon.

E. Barnaud.

FAITS DIVERS

Un nouveau manuscrit des Evangiles.

(Codex Rossanensis.)

MM. Oscar de Gebhardt, bibliothécaire à Göttingue, et Adolphe Harnack, professeur à Giessen, avantageusement connus par la nouvelle édition des Pères apostoliques qu'ils ont entreprise en commun avec M. le prof. Théod. Zahn, ont fait le printemps dernier à Rossano, en Calabre, une fort intéressante trouvaille.

En quête des trésors que devait avoir renfermés jadis la bibliothèque d'un ancien couvent du voisinage, ils apprirent que dans les archives archiépiscopales de la ville on conservait un vieux manuscrit biblique. Quelle ne fut pas leur surprise quand, à leur demande, le prélat de Rossano leur présenta le manuscrit en question ! Ils avaient devant eux un fort volume in-quarto, consistant en 188 feuilles de parchemin violet couvertes d'une belle écriture grecque en lettres onciales d'argent, et ornées de magnifiques miniatures d'un coloris étonnamment bien conservé. Le manuscrit comprenait primitivement les quatre évangiles, mais la seconde moitié s'en est perdue ; il n'en reste que les évangiles de Matthieu et de Marc. A en juger par la nature des caractères, il doit être du VIe siècle. Il offre de grandes analogies avec un autre manuscrit de luxe du même âge, que Tischendorf a désigné par la lettre N, et dont les *membra disjecta* se trouvent à Vienne, à Londres, à Rome et dans l'île de Patmos. Ces analogies portent non seulement sur le côté matériel (couleur du parchemin et des lettres), mais sur le texte lui-même, à tel point qu'on est conduit à penser que les deux *codices* dérivent d'une même source.

Le nouveau manuscrit a été baptisé *Evangeliorum codex græcus purpureus Rossanensis* et désigné par la lettre Σ.

C'est moins, cependant, au point de vue de la critique du texte que cette découverte excite notre intérêt, qu'au point de vue de l'histoire de l'art chrétien. Les illustrations dont le texte est orné font de ce manuscrit un document des plus précieux pour l'étude du développement de la peinture. En effet, ce cycle de miniatures à l'aquarelle appartient à la phase de transition entre l'art antique et l'art byzantin et peut servir à expliquer l'origine de ce dernier. En même temps, il présente un grand intérêt archéologique : telle de ces images, par exemple, nous fait connaître la manière dont l'eucharistie se célébrait dans l'Eglise grecque à l'époque où vivait l'artiste.

MM. de Gebhardt et Harnack ont rendu compte de leur découverte, ainsi que de sa valeur scientifique et artistique, dans un mémoire accompagné de deux planches de texte fac-similé et de dix-sept esquisses, édité à Leipzig par Gieseke et Devrient.

REVUES

Theologische Studien aus Würtemberg

Troisième livraison (1880).

Bossert : Contributions à l'histoire de la Réformation en Franconie. I. — *Hermann :* Communications au sujet du cours de dogmatique de feu le professeur Landerer (*fin*).

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Deuxième livraison (1880).

Th. Brieger : Constantin le Grand et sa politique religieuse. — *H. Reuter :* Etudes sur saint Augustin. II. — *R. Buddensieg :* Revue des travaux publiés en Angleterre, de 1876 à 1878, sur l'histoire de la Réformation. (Seconde partie.) — *K.-J. Neumann :* Sur un manuscrit tubingien du pseudo-Justin, renfermant l'épître à Diognète. — *O. Waltz :* Epistolæ Reformatorum. III. — *G. Kawerau :* Lettres et documents relatifs à l'histoire de la controverse antinomienne. (Première partie.) — *O. Waltz :* Dicta Melanchthonis. — *W. Crecelius :* Miscellanea.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Quatrième livraison (1880).

Louis de Solms († 29 févr.) : De l'usage légitime et de l'usage illégitime de la métaphysique. III. — *E. Pfleiderer* (à Tubingue) : Eudémonisme et égoïsme. III et IV. — *Jules Grill :* De l'origine et de la signification du vœu du nazaréat. — *Wilhelm Bahnsen :* Etude sur 2 Thes. II, 3-12. Pour servir à la critique de la seconde épître aux Thessaloniciens. — *R. Steck :* Quelle route les pèlerins galiléens suivaient-ils pour se rendre à Jérusalem ? — *Ludwig Paul :* L'interprétation du récit de la création chez l'apologète Théophile. — *G.-L. Schmidt* (à Eisenach) : Actes d'un procès en hérésie au XVIe siècle. (Dénonciation du diacre Georges Merula de Gotha par le superintendant Justus Menius, au sujet de l'exorcisme baptismal.)

REVUE PHILOSOPHIQUE

Directeur : M. Théodore Ribot.

Avril.

A. Fouillée : Vues synthétiques sur la sociologie. — *B. Perez :* Le développement du sens moral chez le petit enfant. — *J. Delbœuf :* Le sommeil et les rêves. (4e article.) — Notes et documents. — *Ch. Richet :* De l'influence des mouvements sur les sensations. — *Boussinesq :* Sur l'impossibilité d'arriver aux notions géométriques par une simple condensation des résultats de l'expérience. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers (italiens).

Mai.

H. Lotze : L'infini actuel est-il contradictoire ? Réponse à M. Renouvier. — *J. Sully :* Les formes visuelles et le plaisir esthétique. — *Th. Ribot :* La mémoire comme fait biologique. — *V. Brochard :* Descartes stoïcien. — Analyses. — Notices bibliographiques. — Périodiques étrangers.

Juin.

F. et *R.:* Considérations sur la philosophie chimique. — *Delbœuf :* Le sommeil et les rêves (*fin*). — *D. Nolen :* La critique de Kant et la religion. — *Ch. Renouvier :* L'infini actuel est-il contradictoire? Réponse à M. H. Lotze. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques. — Universités d'Italie : Programme des cours de philosophie.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

FOREIGN BODL: LIBR PERIODICALS

LE PIÉTISME

SES ORIGINES ET SES PRÉCURSEURS

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL [1]

I

Le piétisme, cette « réforme au sein de la réforme, » n'a pas cessé d'être l'objet des jugements les plus divers, voire les plus contradictoires. Nous ne parlons pas de ceux pour qui piétisme est synonyme d'hypocrisie, car calomnier n'est pas juger. Mais parmi ceux qui méritent d'être entendus, que de voix discordantes ! Tandis que les uns voient dans le piétisme l'achèvement de la réformation et ne conçoivent, encore aujourd'hui, le protestantisme authentique que sous cette forme et dans ce costume, d'autres le déplorent comme une cause de relâchement dans la doctrine, d'excentricité dans les mœurs, de désorganisation pour l'Eglise. Une chose est sûre, c'est que l'influence en a été profonde et s'est propagée au loin. Elle s'est même exercée dans un rayon plus étendu qu'on ne le pense communément. Ce n'est pas l'Eglise seulement qui en a ressenti les puissants effets. Ainsi que vient de le signaler M. Nippold, professeur à Berne, dans sa riche et volumineuse *Introduction à l'histoire ecclésiastique du dix-neuvième siècle*, le mouvement produit par le piétisme a gagné d'autres domaines plus ou moins étran-

[1] *Geschichte des Pietismus.* Erster Band : *Der Pietismus in der reformirten Kirche.* Bonn, Adolph Marcus, 1880. VIII et 600 pag.

gers à la vie religieuse et a influé d'une manière sensible sur le développement de la culture en général[1].

Malgré son importance capitale, il s'en faut bien que le piétisme ait été étudié comme il le mérite. Son histoire n'est que très imparfaitement connue. Et quant à ses principes et à ses tendances, on s'est trop longtemps contenté de vagues définitions, de simples à peu près. D'après l'idée reçue, le piétisme aurait pour patrie l'Eglise luthérienne d'Allemagne, d'où il se serait propagé dans les pays de confession réformée; il aurait eu pour but de compléter la réforme essentiellement dogmatique du XVIe siècle par une réforme de la vie, en opposant à l'orthodoxie confessionnelle, trop souvent stérile et morte, une foi vivante et active.

Ces deux assertions traditionnelles sont, la première historiquement inexacte, la seconde beaucoup trop générale et par là même absolument insuffisante pour caractériser le mouvement dont il s'agit.

Le première thèse se fonde sur l'autorité de l'historien Jean-Georges Walch, qui a consacré au piétisme la plus grande partie de son *Introduction historique et théologique aux controverses religieuses dans l'Eglise évangélique luthérienne*, publiée en trois volumes, à Iéna, en 1730. Les historiens qui, depuis lors, se sont occupés du sujet n'ont guère fait que suivre les ornières tracées dans cet ouvrage. Même la monographie sur le piétisme qu'a publiée en 1865 le professeur H. Schmid, d'Erlangen, n'est guère, à y regarder de près, qu'un extrait de Walch.

Cependant, quinze ans auparavant déjà, Max Göbel († 1857), dans son *Histoire de la vie chrétienne dans l'Eglise des provinces rhénanes*, avait attiré l'attention sur toute une série de mouvements piétistes qui s'étaient produits en pays réformés indépendamment de Spener, et même antérieurement à lui. Plus récemment encore, un théologien qui a bien mérité de l'histoire de l'Eglise réformée, feu le docteur H. Heppe, de Marbourg, a démon-

[1] Friedr. Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte*, 3e édit., 1er vol., pag. 147, Elberfeld 1880.

tré dans son dernier ouvrage[1] que les racines du piétisme doivent se chercher ailleurs que dans la luthérienne Allemagne. Il s'est attaché tout particulièrement à mettre en lumière le rôle considérable qu'a dû jouer la littérature ascétique de l'Angleterre et de la Hollande. Un nouveau champ, presque inconnu, en tout cas trop négligé jusqu'à présent, s'est ouvert ainsi à l'investigation des historiens de l'Eglise. Comme indication de sources, comme recueil de matériaux, l'ouvrage de Heppe aura toujours du prix pour quiconque voudra étudier de près l'histoire de la piété réformée à la fin du XVIe, au XVIIe et jusque vers le milieu du XVIIIe siècle.

La priorité du piétisme *réformé* est un fait désormais acquis à la science. Avant que le mouvement inauguré par Spener et baptisé par ses adversaires du nom, devenu historique, de *piétisme*, se fût manifesté en Allemagne, des phénomènes analogues s'étaient déjà produits d'une manière indépendante au sein du calvinisme. Ce piétisme originairement calviniste doit être distingué de celui qui, un peu plus tard, a surgi çà et là, dans plusieurs Eglises réformées, sous l'influence des disciples de Spener et de Francke. Voilà ce que Heppe a le mérite, après Göbel, d'avoir établi par des preuves péremptoires.

Cependant il est arrivé au savant et laborieux professeur de Marbourg de tomber dans un piège auquel échappent rarement ceux qui ouvrent à la science de nouveaux jours. Le besoin de réagir contre un préjugé invétéré lui a fait perdre de vue les vraies limites de son sujet. Si précédemment on avait eu le tort de trop rétrécir la sphère du piétisme, il a eu celui, non moins grand, de l'étendre outre mesure, en faisant rentrer dans les cadres du piétisme des manifestations de la vie religieuse qui ne portent point les marques distinctives de ce genre de piété. A l'en croire, c'est jusqu'aux puritains d'Angleterre et d'Ecosse qu'il faudrait remonter pour assister à la naissance du piétisme. Si l'on tient à lui assigner un père, c'est sur *William Perkins*, professeur à Cambridge († 1602) qu'il faudrait repor-

[1] *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leyde, J. J. Brill, 1879. M. Heppe est mort le 25 juillet de la même année.

ter cet honneur. De l'Angleterre, ce piétisme puritain aurait passé de bonne heure aux Pays-Bas, où il aurait déjà eu pour représentants le pasteur *Wilhelm Teellinck* de Middelburg († 1629) et le fameux théologien *Gijsbert Vœt*, « le pape d'Utrecht » († 1676 à l'âge de 86 ans)[1].

En réalité, aucun de ces hommes n'a été piétiste au sens spécifique du mot, quelque prix qu'ils aient attaché à la « pratique de la piété. » Tant les uns que les autres étaient de purs et corrects calvinistes, avec la réserve seulement que chez Teellinck la dévotion se colore d'une teinte mystique qui rappelle les *Sermons* de saint Bernard sur le Cantique des cantiques. Ce qu'il est vrai de dire, c'est que ces deux hommes, Teellinck et Vœt, auxquels il convient de joindre le célèbre *Coccejus*, professeur à Franeker et à Leyde, que ces hommes, sans s'en douter, ont contribué à préparer le terrain au piétisme : le très orthodoxe Vœt, en patronnant au sein de l'Eglise les conventicules dont les membres s'entr'excitaient à la recherche « sérieuse » ou « précise » de la sanctification et veillaient d'un œil sévère au maintien de la discipline ecclésiastique ; le pieux Teellinck, en présentant comme but suprême auquel doit aspirer le pécheur régénéré, comme idéal de la sanctification, la jouissance contemplative du tendre et mutuel amour de l'époux céleste ; Coccejus enfin, en effaçant jusqu'à un certain point, dans sa théologie biblique, la distinction entre justification *passive* et justification *active*, et plus directement encore par sa conception idéaliste de l'Eglise comme étant le règne de Dieu. Ces différents facteurs pratique, mystique et dogmatique ont exercé une influence incontestable sur l'évolution religieuse et théologique qui, au sein du calvinisme néerlandais, devait aboutir au piétisme proprement ainsi nommé. Mais, encore une fois, aucun de ces trois hommes n'entendait favoriser en quoi ce soit des tendances séparatistes. Et quant au puritanisme anglo-écossais,

[1] Dans un article des *Studien und Kritiken* de 1878, M. Heppe avait déjà entrepris de venger la mémoire du « piétiste » G. Vœtius, en prouvant, textes en main, qu'il n'était pas, comme on lui en a fait la réputation, le représentant par excellence de la plus lourde et de la plus aride scolastique.

aucun des nombreux livres de piété auxquels il a donné le jour ne dépasse les principes ou les exigences du pur calvinisme.

Comment donc se fait-il que Heppe se soit laissé induire à qualifier tous ces hommes de piétistes? La chose s'explique sans peine : il est parti d'une définition inexacte, beaucoup trop vague, de ce qui constitue le piétisme. En cela, il a payé, lui aussi, son tribut à la tradition. Il est de tradition, nous l'avons vu, de faire consister le piétisme dans la revendication des droits et des devoirs d'une foi vivante, active, par opposition à une orthodoxie correcte peut-être, mais froide et stérile. Le piétisme, en prêchant la *pratique de la piété*, n'aurait fait, en définitive, que « compléter la réforme toute doctrinale du XVIe siècle par un réveil de la *pietas* ou une réforme de la vie. » (Heppe, pag. 6.)

La réformation du XVIe siècle n'aurait donc été qu'une réforme *doctrinale?* A supposer que pareille thèse puisse se défendre en ce qui concerne l'Eglise luthérienne, est-il juste, est-il possible de la soutenir en ce qui regarde le calvinisme?.. Comme si, dès l'abord, le calvinisme n'avait pas proclamé la nécessité d'une foi active autant que correcte! Comme si la pratique constante de la piété, la sanctification progressive du fidèle, n'avait pas été un élément essentiel de son idéal chrétien! Comme si, dans sa notion de l'Eglise, il avait jamais fait abstraction de l'élément moral! Si la définition adoptée par Heppe était exacte, ce n'est pas Teellinck, ce n'est pas Perkins qui seraient les pères du piétisme. Ce n'est pas le « piétisme puritain » qu'il faudrait prendre pour point de départ. Le premier piétiste, ce serait Calvin lui-même. En d'autres termes, entre le piétisme et le calvinisme authentique et conséquent, il n'y aurait aucune différence de principe appréciable. Et cependant, tout le monde en convient, le piétisme est, dans l'histoire de l'Eglise protestante, un phénomène *sui generis*, ayant ses caractères à lui. La définition traditionnelle a besoin, par conséquent, d'être corrigée et surtout complétée. Les manifestations historiques du piétisme, en particulier du piétisme réformé, demandent à être serrées de plus près, ses productions litté-

raires à être étudiées plus à fond et soumises à une analyse plus exacte, plus subtile. Et surtout, au lieu de s'arrêter au côté pratique de ce mouvement, il faudrait voir si à sa base il n'y a pas des idées dogmatiques, des nuances de doctrine tout au moins, qui le distinguent et servent à l'expliquer.

Ainsi seulement il sera possible d'indiquer la ligne de démarcation entre le calvinisme et le piétisme, de fixer la date et le lieu où le second s'est décidément dégagé du premier et de tracer le plan d'une véritable *histoire* du piétisme dans ses différentes phases.

II

Telle est la tâche que s'est proposée M. Albr. Ritschl, de Göttingen, l'auteur bien connu des *Origines de l'ancienne Eglise catholique* et du grand ouvrage historique et dogmatique sur la *doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*. Le premier volume de son *Histoire du piétisme*, publié cette année même, s'occupe du piétisme *dans l'Eglise réformée*. Une seconde partie sera consacrée aux phénomènes analogues qui se sont produits *dans l'Eglise luthérienne*. Enfin, l'auteur nous promet pour un avenir plus ou moins éloigné (pas trop éloigné, espérons-le) une étude sur le *syncrétisme piétiste* du XIXe siècle, qui s'étendra aussi sur les mouvements dont la Suisse française a été le théâtre.

Le livre de M. Ritschl vient fort à propos compléter et corriger celui de Heppe. Et il est assez piquant, pour le dire en passant, de voir un homme qui déclare d'entrée se rattacher à la confession de l'Eglise luthérienne prendre en quelque sorte en mains la cause du calvinisme, remettre ses principes religieux, moraux et ecclésiastiques en pleine lumière et fixer nettement les limites qui le séparent du piétisme, alors que, presque au même moment, ces principes étaient en partie méconnus et ces limites effacées par un représentant de la théologie réformée. Mais ce qui distingue surtout l'ouvrage de M. Ritschl, ce qui en fait l'originalité et permet de dire qu'il fait époque dans l'historiographie ecclésiastique, c'est, comme

on l'a remarqué [1], que le savant et sagace professeur de Göttingen a « acquis le piétisme à l'histoire des dogmes et conquis ainsi pour cette science un nouvel et important domaine. » En même temps, bien que l'auteur ne le dise pas expressément, cette histoire du piétisme se rattache de près à son œuvre capitale sur la doctrine de la justification [2]. Il lui importait de montrer que, à voir les choses de près, le piétisme repose sur une déviation fâcheuse de la doctrine centrale de l'Eglise protestante ; que si, d'une part, il a exercé une influence « réformatrice » au sein des Eglises évangéliques, s'il a été pour bien des âmes une occasion de « réveil, » il implique d'autre part des éléments de « déformation » et marque sur plus d'un point un retour à des tendances catholisantes.

Il peut n'être pas superflu, de nos jours, de rendre attentif à ce côté-là de la question. Bien des gens s'imaginent qu'on est un chrétien d'autant plus évangélique qu'on professe et pratique une piété plus empreinte de piétisme. Pour plusieurs, le piétisme est la meilleure sauvegarde de la foi et de la vie protestantes. M. Ritschl a pris à cœur de dissiper ce qu'il considère comme une illusion. Le piétisme a eu sa mission à remplir, et il était nécessaire, sans doute, que l'Eglise protestante passât par une phase semblable. Mais on peut professer pour cette forme particulière du protestantisme un sincère respect, mieux que cela, on peut éprouver pour tels de ses représentants une vive sympathie et leur vouer une reconnaissance profonde, sans partager l'opinion que ce soit là le *nec plus ultra* de la piété chrétienne. L'idéal piétiste n'était pas celui des réformateurs. Pour « réformer » le protestantisme dans un sens vraiment protestant et évangélique, il faut commencer par remonter jusqu'à eux et partir de leurs principes. Il faut surtout en revenir à leur conception authentique de la justification par la foi. Là est la force du protestantisme, là son avenir. Tel est le point de vue auquel se place le nouvel historien du piétisme.

[1] Voir C. Weizsäcker, de Tübingen, dans la *Theologische Literaturzeitung* de cette année, N° 13, col. 306.

[2] Voir une analyse du premier volume, par M. Ch. Martin, dans cette *Revue*, années 1873 et 1874.

Notre intention n'est pas de refaire sur ses traces l'histoire du piétisme réformé. Son livre est de ceux qui se refusent à une analyse, étant lui-même formé en grande partie d'analyses, faites de main de maître et accompagnées d'éclaircissements historiques, de réflexions théologiques et surtout d'observations psychologiques d'une finesse pénétrante. Il suffira, pour donner un aperçu de la richesse de ce chapitre d'histoire, et engager ceux que le sujet intéresse à prendre et à lire, de jeter un coup d'œil sur le champ qu'embrassent les livres II et III de ce premier volume. Nous nous arrêterons ensuite plus longuement au livre Ier (*Prolégomènes*) qui renferme des vues rétrospectives fort originales et se prête mieux à un résumé.

III

Le livre deuxième fait l'histoire du *piétisme dans l'Eglise réformée des Pays-Bas.*

M. Ritschl commence par décrire l'état spirituel et moral de l'Eglise néerlandaise vers le milieu du XVIIe siècle, afin de bien caractériser le terrain où ont pris naissance les premiers groupes piétistes. C'est ici que nous apprenons à connaître tour à tour la figure imposante de Vœt et ses principes en matière de *précisité* morale; les cercles rigoristes d'Utrecht et d'autres lieux qui partageaient ses sentiments et reconnaissaient son autorité; le mysticisme mitigé qui, sous l'influence des *Méditations* de W. Teellinck, commence à pénétrer dans les conventicules de ces calvinistes puritains; enfin Coccéjus, avec sa nouvelle méthode dogmatique, sa doctrine du règne de Dieu et son intérêt pour l'eschatologie. (Chap. 7 et 8.)

Dans ce milieu on voit surgir successivement deux hommes en qui se personnifient dès l'abord deux nuances ou, si l'on veut, deux degrés du piétisme. Le premier est *Jodocus van Lodensteyn*, pendant vingt-quatre ans prédicateur à Utrecht, où il est mort en 1677. C'est en sa personne que *le piétisme proprement dit* fait son apparition sur la scène, en passant par la porte que lui a ouverte le *précisisme*, déjà plus ou moins teinté de mysticisme, des conventicules existants. « Dieu est

tout, la créature n'est rien, » la vie naturelle de l'homme est sans valeur. Aussi la perfection chrétienne consiste-t-elle non pas seulement dans le renoncement à soi-même, c'est-à-dire (pour parler avec Calvin) dans le renoncement à « ce qui nous est expédient selon la chair, » mais dans l'abnégation complète de son moi ; car rechercher la sainteté en vue de son salut serait encore de l'égoïsme et ne sied qu'aux inconvertis. Seuls les régénérés, grâce à un don spécial de l'Esprit ou à une révélation intérieure, saisissent le sens que Dieu a attaché aux paroles de vérité contenues dans l'Ecriture et dans le catéchisme. Pour réformer l'Eglise, il faudrait la ramener à ce qu'elle était dans l'âge apostolique chez les chrétiens de Jérusalem. Voilà quelques-uns des principes professés par Lodensteyn et les *précisistes* qui l'ont suivi. Ajoutez-y son faible pour quelques-unes des institutions du moyen âge catholique (vie ascétique, jeûnes, confession, etc.) et le caractère sentimental de sa dévotion pour le Seigneur Jésus, tel qu'il ressort de ses sermons et de ses cantiques. Lodensteyn jugeait de haut la « piété civile » des chrétiens « de trempe commune, » comme il les appelle, et leur contestait le droit de cité dans l'Eglise. Mais, quoiqu'il désespérât de la réformation générale de l'Eglise de son pays, il la servit jusqu'à la fin, se réservant seulement de n'y pas administrer la cène. (Chap. 9 et 10.)

Le séparatisme, devant lequel Lodensteyn avait reculé, trouva son apôtre dans *Jean de Labadie* († 1674). Trois chapitres entiers (les chap. 11-13) sont consacrés à cet homme étrange que sa conversion au calvinisme n'avait pas guéri de son quiétisme mystique, et qui se flattait de trouver dans les Pays-Bas, pour réaliser son utopie d'une communion des saints, d'une Eglise des régénérés, un terrain plus propice qu'il ne l'avait rencontré dans les Eglises réformées de France et de Genève.

Dans le même temps, environ, où une petite fraction des piétistes se constituait ainsi en une « Eglise à part, » un mysticisme plus prononcé, plus complet que ne l'était celui de W. Teellinck, trouvait deux organes remarquables au sein de l'Eglise établie : *Théodore a Brakel*, pasteur dans la province de Frise († 1669) et un théologien célèbre, *Hermann Witsius*

(† à Leyde 1708). L'un dans ses *Degrés de la vie spirituelle*, l'autre dans son *Schediasma theologiæ practicæ* ou « leçons sur la pratique du christianisme véritable et intérieur, » reproduisent dans ses traits essentiels la théorie mystique du moyen âge. L'ambition du chrétien, selon eux, doit être de s'élever de degré en degré, par la contemplation de l'amour de Christ, jusqu'à *l'union mystique* de l'âme avec Dieu, le maître souverain et souverainement aimable. Il ne paraît pas, à vrai dire, que le mysticisme poussé à cette hauteur presque extatique ait trouvé beaucoup d'écho, même dans le monde des conventicules. (Chap. 14.)

Vers la fin du XVIIe siècle, nouvelle évolution. (Chap. 15.) L'année 1672 avait été pour les Provinces-Unies une des plus critiques de leur histoire. L'existence même de l'Etat et de l'Eglise fut en jeu pendant un certain temps. De là un réveil général de l'intérêt religieux. Les conventicules se multiplient dans tout le pays, et les synodes prennent des mesures pour les régulariser. En même temps la *tendance légale*, qui avait dominé jusque-là dans les petits troupeaux, commence à faire place à une *tendance* dite *évangélique*. Ce qui préoccupe la nouvelle génération ce n'est plus, en première ligne, la *précisité* de la vie morale, l'exact accomplissement de la loi de Dieu, l'examen en commun des cas de conscience. On place maintenant au premier rang la recherche des voies et moyens de parvenir à l'assurance du salut. On aspire par-dessus tout à se procurer la *félicité* dont l'âme qui a passé par le « combat de la pénitence » doit jouir dans la communion du beau, de l'aimable, du parfait Seigneur Jésus. Eprouver cette jouissance, avoir le doux *sentiment* d'être en relation familière avec lui, devient la preuve par excellence de l'état de grâce. Cette nouvelle méthode pouvait remédier au danger de la fausse sécurité qu'on reprochait au « légalisme » de Lodensteyn. En revanche, elle risquait fort d'engendrer une incertitude fiévreuse, une fluctuation de sentiments, une agitation, peu compatibles avec la paisible confiance de l'enfant de Dieu, et cela sans prémunir, mieux que la méthode légale, contre l'écueil de la propre justice. Il est incontestable, du reste, que les pié-

tistes de la nouvelle école étaient moins farouches et moins exclusifs que les précédents. Bien qu'ils considérassent l'Eglise dans son ensemble comme irréformable, ils n'étaient pas favorables, dans leur généralité, à l'idée d'une séparation. On préférait s'en remettre au Seigneur du soin de réformer l'Eglise orthodoxe, de la rétablir dans toute sa pureté, lors de son glorieux et prochain avènement. Dans les paroisses dont les pasteurs leur étaient sympathiques, les chrétiens des conventicules étaient même les piliers du culte public. D'ailleurs les conventicules eux-mêmes avaient subi dans leur composition un changement qui n'était pas sans importance. Jusque-là, selon l'ordre établi avec un tact délicat par Vœt, les hommes et les femmes s'étaient réunis séparément. Maintenant, à l'exemple du *cœnobium gynaïkandrikon* de Labadie, les deux sexes se réunirent pour cultiver en commun la langue de Canaan. Cette intrusion d'un élément « mondain, » cette satisfaction donnée au besoin « naturel » de sociabilité, pourrait bien avoir été pour quelque chose dans l'accroissement du nombre des conventicules et les progrès rapides du piétisme depuis les dernières années du XVIIe siècle. Il n'est pas douteux que pour l'Eglise établie il y avait dans cette innovation une menace de désorganisation de plus. Parmi les chefs de file de la tendance évangélique, il faut signaler *Jean Teellinck*, le fils de Wilhelm († 1673 à Leuwarde), et surtout *Wilhelm a Brakel*, le fils de Théodore (né la même année que Spener, 1635, mort à Rotterdam en 1711). Ce dernier est l'auteur d'un gros ouvrage de théologie populaire, *Redelijke Godsdienst* (culte raisonnable), dont les nombreuses éditions attestent l'autorité normative qui lui a été longtemps attribuée.

Les deux derniers chapitres (16 et 17) passent en revue les destinées ultérieures de ce piétisme « évangélique » néerlandais : son influence croissante, qui oblige classes et synodes à compter sérieusement avec lui ; ses principaux représentants dans la première moitié du XVIIIe siècle (les pasteurs *Jean Verschuir*, *Wilhelm Schortinghuis*, etc.) ; les fermentations occasionnées en divers lieux par le levain du labadisme ; les controverses des piétistes entre eux ou avec des adversaires

de différente sorte; l'épidémie convulsionnaire de 1749 et 1750, née à la suite d'une prédication du pasteur *Kuypers* à Nieuwkerk; l'opposition des conventicules au nouveau psautier de 1772, etc. L'histoire se termine en 1839, c'est-à-dire au moment de la constitution du piétisme en « Eglise réformée séparée, » sous la direction des pasteurs *Scholte*, à Utrecht, et *de Cock*, à Groningen.

IV

Dans le livre suivant, M. Ritschl passe des Pays-Bas à l'*Eglise réformée de l'Allemagne et de la Suisse allemande.*

Une transition toute naturelle lui est fournie par l'action directe que le piétisme néerlandais a exercée de bonne heure sur un certain nombre de chrétiens réformés du nord-ouest de l'Allemagne. (Chap. 18.) Parmi ces hommes, les uns se rattachent plutôt à la tendance de Lodensteyn et à celle de W. Brakel; c'est le cas de *Théodore Untereyck*, pasteur à Mulheim sur la Ruhr, dans le duché de Berg. Converti à Utrecht, dans le temps où il y faisait ses études, ce fut *lui qui établit en 1665 les premiers conventicules piétistes en pays allemand.* D'autres, au contraire, comme le candidat *Schlüter* de Wesel, ou l'opiniâtre et impérieux *Nethénus*, dans le comté de Meurs, dérivent promptement au labadisme et se font une gloire de braver l'autorité des synodes les moins intolérants. Plus sage et surtout plus humble, le poète *Joachim Neander*, l'auteur du beau cantique *Lobe den Herren, den mœchtigen Kœnig der Ehren*, renonce à ses velléités labadistes et accepte les règles, en somme très équitables, auxquelles l'autorité de son Eglise avait soumis l'institution des conventicules.

Dans ces Eglises du Bas-Rhin et de l'Ost-Frise, les excentricités séparatistes, malgré le bruit qu'elles font, forment après tout l'exception. Ce qui prévaut dans les cercles piétistes, c'est une tendance analogue à la tendance « évangélique » des Pays-Bas. Il n'en a pas été de même dans les territoires réformés de l'Allemagne centrale, dans le Palatinat, Hesse-Cassel, le duché

de Nassau, etc. (Chap. 19.) Ici le piétisme a tourné immédiatement et presque partout au séparatisme. Cette différence tient à la différence dans la constitution ecclésiastique. Les Eglises réformées de ces districts étaient privées, depuis un siècle et plus, de l'un des éléments les plus caractéristiques du calvinisme, savoir la discipline exercée par l'Eglise elle-même. Dans les Pays-Bas, la discipline s'était maintenue, et c'était précisément pour lui rendre tout son sérieux que les chrétiens dirigés par Vœt avaient serré les rangs et formé leurs *ecclesiolæ in ecclesia*. La réforme morale qu'ils réclamaient, et dont ils étaient les premiers à donner l'exemple, ne consistait que dans l'application « précise » et conséquente d'un principe de tout temps consacré par leur Eglise, mais trop souvent négligé dans la pratique. Les conventicules n'introduisaient donc pas dans l'Eglise un élément étranger, aussi leur existence était-elle non seulement tolérée mais reconnue au moment où le piétisme s'en empara. En Allemagne, au contraire, du moins dans les contrées dont nous parlons, ce point d'attache n'existait pas. Les conventicules piétistes qu'on y implanta constituaient une innovation sans base dans l'Eglise. Celle-ci ne pouvait voir dans leurs prétentions « réformatrices » qu'une dangereuse usurpation. Les conflits étaient inévitables, et le piétisme se jeta dans la séparation. Il faut convenir, d'ailleurs, que plusieurs de ses chefs, à commencer par l'extravagant *H. Horche* († 1729), étaient peu faits, par leurs théories et leurs allures, pour justifier aux yeux des « inconvertis » la mission qu'ils s'attribuaient de ramener l'Eglise à sa forme primitive. Ce qui caractérise ce piétisme séparatiste c'est d'abord le rôle prédominant qu'y jouent les femmes (la veuve *Wetzel*, les demoiselles *de Callenberg*, *Eve de Buttlar*, etc.); c'est ensuite l'accueil fait aux hétérodoxies théosophiques de Weigel, de Böhme, de Pordage, qui avaient déjà envahi auparavant le piétisme luthérien; chez quelques-uns, enfin, avec la prétention d'une plus parfaite imitation de Jésus-Christ et des premiers disciples, un retour de plus en plus marqué vers un type catholique de la dévotion. Chose significative! pour plusieurs de ces

saints et de ces dévotes l'Eglise romaine a été le port où ils sont allés se réfugier et cacher leur déshonneur après le plus triste des naufrages.

On respire, au sortir de ce milieu malsain, de se trouver en contact avec un caractère moral et théologique tel que *Fréd.-Ad. Lampe.* (Chap. 20.) Pasteur à Brême et, pendant quelques années, professeur à Utrecht († 1729), Lampe est surtout connu par son excellent commentaire en latin sur l'évangile de saint Jean et par un volumineux ouvrage en allemand : *Le mystère de l'alliance de grâce révélé* (1712). Le chapitre qui expose la pensée et l'œuvre de cet homme de Dieu est, à notre sentiment, une des parties les plus intéressantes du volume. Il nous apprend à connaître le piétisme « évangélique » à base réformée sous son jour le plus favorable, sans en dissimuler les taches et les ombres. Ce qui nous a surtout frappé ce sont les nombreux points de comparaison qui s'offrent, au cours de cette lecture, entre ce piétisme d'autrefois et certaines manifestations du néo-piétisme de notre siècle. Qu'il s'agisse de la peinture de la misère de l'homme, de son absolu néant, même dans l'état de grâce, vis-à-vis de la souveraineté illimitée de Dieu; ou de la manière d'entendre la foi en Christ et l'amour pour lui, manière contemplative et sentimentale, plus familière à saint Bernard et à ses moines qu'elle ne l'était à Luther et à Calvin; ou encore de la notion de la sanctification et des moyens à employer par les âmes qui tendent à la perfection chrétienne. Qu'il s'agisse, pour passer à un autre ordre d'idées, de la méthode homilétique, du procédé qui consiste à diviser l'auditoire en un certain nombre de classes pour leur appliquer séparément les paroles du texte ; ou bien des jugements portés sur l'état religieux et moral de l'Eglise, sur les chrétiens « civils, » qui ne sont que « d'honnêtes païens, » sur les pasteurs orthodoxes mais « irrégénérés, » ce qui, dans bien des cas, ne signifie pas autre chose que « non piétistes; » — involontairement, en lisant ces pages, on se redit une fois de plus : « Une génération s'en va et une autre arrive, mais ce qui a été c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait c'est ce qui se fera! Est-il une chose dont on dise : Regarde, ceci est nouveau? cette chose-là exis-

tait déjà dans les âges qui nous ont précédés; seulement, on ne se souvient pas de ses ancêtres. Il n'y rien de nouveau sous le soleil! » En théologie, Lampe est avant tout de l'école de Coccéjus; au point de vue de la piété pratique il relève plutôt de Vœt et de Lodensteyn, tout en suivant à sa manière les traces de Witsius et de Wilhelm Brakel. Il parle du reste en homme qui a le sentiment que le piétisme tend à devenir une puissance dans l'Eglise. Et pour lui assurer cette position, il use de tout son crédit auprès des conventicules, soit pour tenir en bride les éléments séparatistes, soit pour empêcher l'intrusion des aberrations théosophiques et mystiques qui germaient alors à foison dans le sol du luthéranisme, fécondé par les influences piétistes.

A part quelques femmes théologiennes ou présidentes de conventicules, nous n'avons guère rencontré jusqu'ici, à la tête du mouvement piétiste, que des pasteurs et des ministres. L'ordre des temps amène notre historien à parler d'un laïque dont le ministère a eu plus de portée que celui de bien des ecclésiastiques et qui agit encore aujourd'hui sur beaucoup d'âmes par ses écrits et ses cantiques. C'est *Gerhard Tersteegen*, le rubanier de Mulheim sur la Ruhr, 1697-1769. (Chap. 21.) Malgré toute la différence des principes, M. Ritschl éprouve pour cet original à la piété calme et large une visible sympathie. Tersteegen occupe une place à part. Avec lui le piétisme réformé s'éloigne d'un grand pas de sa base confessionnelle (en laissant de côté la doctrine de la double élection) et se rapproche d'autant d'une méthode d'origine catholique. Le piétisme chez lui tourne au *quiétisme* de Mme de Guyon, qui avait déjà trouvé, parmi les protestants réformés, un organe dans la personne de l'ex-pasteur Pierre Poiret. La sainteté consiste dans le repos en Dieu. L'homme, dans la conscience de son néant, doit abdiquer absolument toute volonté propre et s'abandonner tout entier au Sauveur, époux de son âme. Mais le bonheur suprême n'est pas de se *sentir* en communion d'amour avec lui; il ne doit pas se chercher dans la *joie* qui accompagne l'assurance du pardon des péchés; car soupirer après ce sentiment, vouloir éprouver cette joie, c'est encore se chercher soi-même.

L'état de grâce consiste à si bien reposer en Dieu que l'âme demeure indifférente à toutes les alternatives de joie et de privation, de lumière et d'obscurité spirituelles. L'essentiel est de laisser Dieu, présent dans le cœur, faire son œuvre en nous et, dans ce but, de se laisser distraire le moins possible par les devoirs, les soins et les affections de cette terre. Une vie solitaire et contemplative, une existence d'ermite, voilà l'idéal de la vie chrétienne. Tersteegen ne s'est pas borné à prêcher cette quiétude dans les conventicules et dans l'active correspondance qu'il entretenait avec les âmes, au près et au loin, qui l'avaient pris pour confesseur ou directeur. Il l'a pratiquée lui-même avec un plein succès et a su s'organiser une vie conforme à ses principes. Une chose seulement semble lui avoir échappé, c'est que chacun n'est pas libre de choisir un métier aussi peu absorbant, aussi quiétiste que celui de rubanier, et qu'il n'est pas donné au premier venu de rencontrer des amis ayant le moyen et la bonne volonté de le décharger des soucis de l'existence. Avec tout cela, Tersteegen n'était rien moins qu'un sectaire. Il n'en avait ni l'étroitesse ni la morgue. A son point de vue, une congrégation séparatiste ne vaut ni plus ni moins que l'Eglise dont elle a cru devoir se séparer. La seule chose qui l'intéresse, c'est la communion des saints dont la vie est cachée avec Christ en Dieu, et qui se recrutent indistinctement parmi les catholiques et les réformés, les mennonites et les luthériens. Les Eglises extérieures, les particularités confessionnelles le laissent parfaitement indifférent. Aussi n'a-t-il jamais songé à faire à ses ouailles un devoir de sortir des cadres de leur Eglise particulière. Il était dans la nature des choses qu'une neutralité pareille ne trouvât que peu de partisans, même parmi les âmes « intérieures. » Pour tout ce qui concerne la vie en Dieu, Tersteegen était l'oracle le plus écouté. Mais les piétistes, dans les duchés de Clève et de Berg et ailleurs, n'en continuèrent pas moins à poursuivre leur idéal de réforme ecclésiastique, les uns en usant de l'influence plus ou moins « spirituelle » dont ils disposaient au sein de l'Eglise établie, les autres en expérimentant leurs théories en dehors de la « Babel » officielle.

Il est difficile, semble-t-il, d'imaginer un contraste plus complet que celui qu'offrent entre eux Gerhard Tersteegen, le quiétiste et solitaire directeur des âmes des duchés rhénans, et le remuant, le mobile, le sociable pasteur de Zurich, *Jean-Gaspard Lavater*, 1741-1801. (Chap. 22.) Ces deux hommes n'en sont pas moins de la même lignée spirituelle. Il est vrai cependant que Lavater est dans le piétisme le représentant de la phase nouvelle dans laquelle le mouvement général des esprits était entré depuis le milieu du XVIIIe siècle. On sait qu'à cette époque la théologie orthodoxe du XVIIe siècle perdit toujours plus de terrain dans l'Eglise réformée. L'orthodoxie confessionnelle fit place à une orthodoxie dite biblique, assez diversement nuancée. Les cercles piétistes (à l'exception de ceux des Pays-Bas et de l'Allemagne septentrionale) ne restèrent pas étrangers à cette évolution théologique qu'ils avaient contribué à amener. Lavater, en particulier, professe une sorte de christianisme interconfessionnel d'une grande largeur : sont chrétiens tous ceux, en quelque Eglise particulière que ce soit, qui confessent Christ ressuscité pour Seigneur. (Rom. X, 9.) Le ton qui régnait communément dans les conventicules, les formes et formules qui y étaient en usage et passaient pour le *schibbolet* de la vraie piété, étaient fort peu de son goût. Il n'abondait pas non plus, comme on croyait devoir le faire dans ces milieux, dans la proclamation du néant de l'homme. Cependant la manière dont il caractérise le vrai chrétien est bien marquée au coin spécifique du piétisme. Il ne suffit pas, selon lui, de s'attacher à Christ en tant que la grâce de Dieu s'est manifestée en lui et qu'il est le garant de l'amour paternel de Dieu envers nous. Il faut aimer Christ pour lui-même, vivre avec lui dans une relation d'individu à individu, personnelle et familière, jouir de son commerce comme de celui du plus intime ami, en un mot, il faut avoir pour *Herzensfreund* celui qui est le Seigneur de toutes choses. Mais quelle sera la preuve de la réalité de cette communion? Qu'est-ce qui me garantira que je ne suis pas le jouet du sentiment et de l'imagination? C'est ici que Lavater est décidément novateur. Cette preuve, cette garantie, c'est l'expérience que Jésus-Christ

exauce les prières qu'on lui adresse, non seulement pour obtenir de lui des grâces spirituelles, mais *des biens temporels et extérieurs*. Voilà un trait tout nouveau dans la dévotion piétiste. Lodensteyn et Tersteegen avaient expressément interdit ces prières-là. Depuis Lavater elles deviennent la mode. M. Ritschl voit dans ce fait une cause de « mondanisation » pour le piétisme, et cela à un double point de vue. D'abord, en faisant servir la toute-puissance du divin ami à l'obtention de biens temporels, le piétisme devient infidèle à son postulat fondamental du renoncement au monde et de l'abnégation de soi-même. Ensuite, il perd cette sainte pudeur de la foi à laquelle il répugne de publier les expériences personnelles de dispensations providentielles spéciales, de prières littéralement exaucées. Il cède de plus en plus à la tentation de nantir le grand public de ces expériences intimes, comme si c'étaient des faits d'un évidence tangible, et de les invoquer comme des arguments d'une valeur générale pour démontrer la vérité religieuse.

Le piétisme se mondanise et se modernise bien plus encore sous l'influence d'un contemporain de Lavater, le docteur en médecine *Henri Jung*, dit *Stilling*, 1740-1817. M. Ritschl le qualifie de *dilettante* du piétisme. (Chap. 23.) Voici la tâche que cet homme, qui se prenait pour un prophète, assigne aux piétistes de son temps en face de la néologie des esprits forts et dans l'attente de la manifestation de l'Antéchrist. Il voudrait que les enfants de Dieu sortissent de leur isolement et fissent trêve à leurs divisions intestines pour prendre position devant le monde et se présenter à lui comme unité compacte. Qu'on retienne fermement la foi aux quatre points suivants : la corruption générale de l'humanité, la rédemption par les souffrances du Fils de Dieu fait homme, le gouvernement du monde par Christ, et la sanctification du pécheur repentant par le Saint-Esprit. Mais que cette foi soit pratique, et ne se préoccupe pas trop des contours précis du dogme. Qu'on ne préconise pas, pour l'ordre du salut, une méthode à l'exclusion de toute autre, et que le « Christ en nous » ne fasse pas rejeter dans l'ombre le « Christ pour nous » et vice versa. (Il est bon

de savoir que, tout en étant porté au quiétisme par tradition de famille et par tempérament, Stilling a toujours flotté entre les différentes méthodes et n'est jamais parvenu à fixer ses idées sur ce point.) Qu'au lieu de se parquer dans des conventicules, foyers de l'esprit sectaire et de l'orgueil spirituel, les âmes pieuses se rattachent franchement au culte public, aussi longtemps du moins qu'on n'y prêche pas contre les doctrines reconnues comme essentielles. (Lui-même s'était retiré des conventicules à l'âge de trente ans, lors de son « entrée dans le monde » comme médecin, et « il portait, disait-il, l'uniforme de l'Eglise évangélique réformée en attendant le jour des robes blanches. » Apoc. VII, 14.) Que soit les anciens adeptes, soit tous ceux que les événements du temps (la révolution française) ont réveillés et rendus accessibles au christianisme pratique, se recherchent et se rapprochent à titre d'amis. Et que tous ensemble s'intéressent à des œuvres communes, propres à hâter la venue du glorieux règne de Christ, en première ligne à l'œuvre de la conversion des païens, inaugurée par la société des missions de Londres. Tracer un semblable programme, c'était singulièrement méconnaître la pensée primitive du piétisme. Qu'eût dit un Lodensteyn ou un Brakel s'il avait pu entendre développer ces postulats à l'écrivain religieux de la cour de Carlsruhe ? Exiger des âmes « sérieuses » qu'elles se préoccupent moins des garanties de leur salut individuel ! qu'elles se relâchent de leur opposition au monde et aux choses qui sont dans le monde ! qu'elles oublient les motifs de conscience qui les avaient fait se grouper en dénominations distinctes, suivant chacune sa méthode particulière ! Et pourquoi cela ? Pour que les enfants de Dieu occupent dans le monde une place plus imposante ! Authentique ou non, ce piétisme mondanisé et un peu superficiel a trouvé beaucoup d'écho, beaucoup plus que n'en avait rencontré jadis le sévère et « antimondain » prédicateur d'Utrecht. N'oublions pas de dire, à l'honneur de Jung Stilling et de son piétisme, qu'il est un des premiers qui se soient élevés contre le genre apologétique qui était de mode au XVIIIe siècle et qui l'a été trop longtemps dans le nôtre. Un des premiers il a ramené la défense

du christianisme des démonstrations soi-disant rationnelles à la seule preuve efficace, celle que Jésus indique dans Jean VII, 17.

Mme *Anna Schlatter* née Bernet, de Saint-Gall (1773-1826), peut-être considérée comme un type de ce piétisme moderne qui se place au-dessus des divergences secondaires et prend une part active aux œuvres de mission intérieure et extérieure. Mais ce qui donne une importance particulière à cette pieuse femme, au point de vue qui nous occupe, c'est l'histoire de sa vie intérieure. Elle ne s'est pas contentée, pour sa part, de cette piété un peu superficielle que Stilling semblait recommander à ses lecteurs. Ses lettres, qu'on a recueillies, et qui ont eu beaucoup de retentissement dans le public chrétien de langue allemande, permettent d'observer de fort près la nature et les effets du piétisme dans la vie d'une individualité profondément religieuse. On ne peut lire sans le plus sérieux intérêt l'étude psychologique que lui a consacrée M. Ritschl. (Chap. 24.) C'est une véritable étude de pathologie morale. Il y a quelque chose de tragique dans les expériences de cette âme qui se consume à poursuivre la joie du salut dans l'union parfaite avec Dieu, et à qui ce bonheur échappe sans cesse, parce que les méthodes que lui indiquent ses conseillers, de pieux catholiques, ne sont pas faites pour une âme de sa trempe. Elle s'obstine à chercher son salut dans une dévotion quiétiste, et ne sait pas voir que la méthode la plus simple, la plus vraiment évangélique pour vivre en communion avec Dieu c'est de faire la volonté de Dieu en remplissant fidèlement et sans impatience les devoirs de sa vocation, dans la sphère où la Providence vous a placé.

Les deux groupes piétistes qui font le sujet des deux derniers chapitres (25 et 26) marquent un retour à des types religieux et théologiques plus anciens. De ces deux groupes, le plus original et plus indépendant est celui qui a pour chef *Samuel Collenbusch*, médecin à Duisburg et à Barmen. († 1803.) A lui se rattachent les deux frères *Hasenkamp*, qui se sont succédé dans la direction du gymnase de Duisburg, et le théologien *Gottfried Menken*, pasteur à Brême. († 1831.) L'école de

Collenbusch occupe à certains égards une place intermédiaire entre le piétisme relativement orthodoxe de Lampe et le piétisme quiétiste de Tersteegen. Comme le premier, elle relève de Coccéjus et de sa théologie biblique, et elle partage avec lui l'intérêt pour l'eschatologie. Avec le second, elle rejette la prédestination calviniste. Ce qui la sépare de l'un et de l'autre, c'est, en théologie, sa conception de l'œuvre et de la personne de Christ, par laquelle elle se rapproche du socinianisme (rejet de la doctrine traditionnelle de la satisfaction vicaire et affirmation que Christ a participé à la nature humaine telle que l'a faite la désobéissance d'Adam). C'est ensuite, en ce qui concerne l'ordre du salut, la notion de la sanctification. Contrairement à Tersteegen, Collenbusch remet en vigueur le principe de la sanctification active se réalisant par un progrès graduel. C'est dire qu'il ne s'accorde pas davantage avec Théod. Brakel et le piétisme « évangélique, » qui en étaient venus à substituer au progrès graduel dans la sanctification le progrès dans les degrés de la contemplation du Seigneur Jésus. Il remonte à la conception calviniste qui avait été primitivement celle du piétisme, mais en la corrigeant. La sanctification active et progressive ne s'épuise pas, dit-il, dans la *précisité* légale, elle ne consiste pas seulement dans l'accomplissement exact des devoirs, mais dans l'acquisition de vertus positives ; car ainsi seulement il devient possible de constater s'il y a progrès. En même temps, il insiste sur l'indispensable nécessité de la « communion des saints » pour les progrès individuels dans la vie chrétienne. En s'isolant, le chrétien s'appauvrit et devient maussade. La communion d'esprit avec de nombreux frères est une source de richesse et de joie. Malheureusement, Collenbusch et les siens se sont laissé entraîner par leur littéralisme biblique, et plus encore par les prétendues révélations d'une jeune somnambule, *Dorothée Wuppermann*, à fixer le nombre et l'ordre des degrés de la sanctification (ils en comptent sept). S'observer soi-même pour savoir à quel degré on est parvenu, combien d'étapes il vous reste à parcourir, combien de vertus à acquérir pour atteindre à la sainteté parfaite : telle devient maintenant dans beaucoup de cercles pieux

du Bas-Rhin allemand la grande et maladive préoccupation.

L'histoire du piétisme réformé en terre allemande est appelée à enregistrer en terminant un réveil du prédestinatianisme, réveil qui s'est produit sous l'influence du pasteur *Gottfried-Daniel Krummacher* à Elberfeld († 1837), un descendant spirituel de Lampe. Cette recrudescence de calvinisme dogmatique, allié du reste à diverses hétérodoxies, a été pour beaucoup dans la fondation d'une petite Eglise séparée qui s'est constituée en 1847 sous le nom de *niederlœndisch-reformirte Gemeinde*. Depuis la mort de son tout-puissant pasteur, le Hollandais *Hermann-Friedr. Kohlbrügge* († 1875), elle s'est encore scindée en deux fractions.

V

Pour conclure cet aperçu historique, transcrivons la page dans laquelle M. Ritschl résume ses appréciations.

« Le piétisme a débuté dans l'Eglise réformée des Pays-Bas et de l'Allemagne avec la prétention de tirer toutes les conséquences du calvinisme, d'achever la réformation du XVIe siècle dans la vie de tous les membres de l'Eglise, d'élever l'œuvre de la sanctification qui incombe à tout chrétien au-dessus du niveau de « l'honnête christianisme civil. » Mais bientôt il s'est rabattu sur une dévotion empreinte de catholicisme ou d'un mysticisme quiétiste et sur l'espérance d'un glorieux avenir de l'Eglise. Par là il a produit, au sein du calvinisme, l'effet d'un dissolvant, qu'il respecte d'ailleurs les formes extérieures de l'Eglise ou qu'il fasse profession d'indifférence à l'égard des particularités confessionnelles.

» Contre l'assurance du salut, qui est accordée, avec le droit de cité dans l'Eglise, à quiconque prend à cœur sa tâche de chrétien, le piétisme, qui fait peu de cas de l'indigénat ecclésiastique et ne le comprend pas, échange l'incertitude personnelle quant à l'état de grâce.

» Contre la sanctification qui doit avoir pour champ d'exercice les devoirs de la vocation terrestre, le piétisme échange une contemplation tantôt couronnée de succès, tantôt ineffi-

cace, de l'amabilité et de la beauté du Seigneur Jésus, ainsi que la propre justice du « conventiculisme, » laquelle peut s'allier sans doute à la sévérité morale envers soi-même, mais n'y est pas nécessairement unie.

» Au lieu d'exercer une action réformatrice sur les autres membres de l'Eglise, ou bien le piétisme les repousse, ou bien ils se sentent repoussés par lui, sans que cette répulsion soit toujours justifiée, il est vrai, par une claire intelligence du *prôton pseudos* du piétisme d'une part, et une intelligence exacte de ce qui constitue le christianisme évangélique de l'autre. Mais à qui la faute si celui-ci est devenu inintelligible pour beaucoup d'adversaires du piétisme? à qui, sinon au piétisme lui-même, par le fait que, tout en interpolant le christianisme évangélique, tout en y introduisant un genre de dévotion catholique, il n'en a pas moins la prétention de le représenter, lui seul, dans toute son authenticité? »

V. R.

(*A suivre.*)

LA PATIENCE DANS LES AFFLICTIONS

INSPIRÉE

PAR LA VUE DU TRIOMPHE QUI A SUIVI LA MORT DE JÉSUS-CHRIST

Etude biblique sur 1 Pierre III, 18 à IV, 6.

L'étude qu'on va lire était écrite quand le sujet qui y est traité fut, dans la *Société des sciences théologiques* de Genève, l'objet de deux travaux que je ne pus malheureusement pas entendre. Je me décide aujourd'hui à la publier bien que, dans ce qui concerne l'interprétation du texte, mon point de vue soit à l'opposé de celui qu'a défendu ici-même (dans la *Revue* de mars 1879) *M. J. Reymond.* Il ne saurait être question d'engager à ce propos une discussion exégétique, dont les éléments sont d'ailleurs à la portée de chacun dans tous les bons commentaires.

Ce sur quoi j'ai essayé d'attirer l'attention, c'est sur la place spéciale qu'occuperait dans l'économie générale du royaume de Dieu l'humanité antédiluvienne ; c'est de plus l'importance qu'il faut donner à l'élément de la vie de l'esprit dans le fait christologique.

Si j'ai réussi à rendre clairement ma pensée, il restera sans doute au lecteur à la soumettre à cette expérience personnelle de la foi, à laquelle, dans une recherche du genre de celle-ci, appartiendra toujours le dernier mot.

Pierre, « l'apôtre des juifs[1], » s'adresse ici sinon à des Eglises composées uniquement de judéo-chrétiens, du moins

[1] Gal. II, 8.

à des Eglises dans lesquelles l'influence de la foi d'Israël avait frayé la voie à l'acceptation de l'Evangile[1].

Après quelques exhortations spéciales, l'apôtre encourage ses frères à opposer à la persécution et à la calomnie une conduite qui découle de ce fait « qu'ils sanctifieraient le Seigneur dans leurs cœurs. » « Car, » leur dit-il, « si la volonté de Dieu est que vous souffriez, il vaut mieux que vous souffriez en faisant bien qu'en faisant mal. » Puis il continue en ces termes :

« (18.) Parce que Christ, lui aussi, a une fois souffert pour les péchés, lui juste pour les injustes, afin qu'il vous ouvrît l'accès à Dieu ; après que, mis à mort quant à la chair, il eut néanmoins été vivifié quant à l'esprit.

» (19.) C'est en effet dans l'esprit qu'il a annoncé le salut ; ayant (pour cela) pénétré jusqu'à ces esprits en prison (20) qui avaient jadis été désobéissants, lorsque attendait la patience de Dieu, aux jours de Noé, quand se préparait l'arche. Peu de gens, huit personnes, y furent alors sauvées au travers de l'eau.

» (21.) Ce qui maintenant répond à ce type, c'est le baptême ; (je n'entends) pas ce qui (ne) serait (qu') une purification de la souillure de la chair, mais l'engagement (qu'on prend alors) envers Dieu de (conserver) une bonne conscience.

» C'est là ce qui vous sauve, vous aussi, à cette heure, grâce à ce fait que Jésus-Christ est ressuscité ; (22) et qu'il est même (actuellement) à la droite de Dieu, ayant pénétré jusque dans le ciel, après que lui eurent été soumis les anges, les principautés et les puissances[2].

» (IV, 1.) Puis donc que Christ a souffert dans la chair, vous aussi armez-vous de cette même disposition (qui fut la sienne) ; parce que celui qui a souffert dans la chair a cessé d'avoir affaire au péché[3]. Afin que, dans ce qui vous reste de temps à

[1] Comp. I, 1 ; II, 10, 12 ; IV, 3, 4, etc.

[2] Dans les jours de sa chair, le Fils de l'homme demande au Père le secours des anges. Luc XXII, 43, etc.

[3] « S'est reposé du péché ; » ce que Paul exprime par ces mots : « est mort à la juridiction du péché. » Rom. VI, 7.

vivre dans la chair, vous ne viviez plus pour les convoitises des hommes, mais pour la volonté de Dieu.

» (3.) Car il nous doit suffire du temps écoulé pour avoir accompli la volonté des gentils.....

» (5.) Mais ils rendront compte à Celui qui est tout près de juger les vivants et les morts.

» (6.) C'est bien pour cela qu'il a été évangélisé aux morts. C'est pour que, au point de vue des hommes ils fussent condamnés dans la chair, et qu'au point de vue de Dieu ils vécussent en esprit. (7.) Or la fin de toutes choses est proche. »

L'apôtre, parlant à des hommes qui souffrent pour la justice, leur rappelle le triomphe qui, pour Jésus-Christ le juste, a suivi les souffrances et la mort de la chair.

Ses souffrances, leur dit-il, tout comme les vôtres, étaient occasionnées par les méchants. Néanmoins, il n'a éprouvé, à l'égard de ceux dans lesquels il avait le droit de voir des injustes, que des sentiments de charité et de dévouement. Aussi, et bien qu'il ait souffert jusqu'à en mourir, cette vie spirituelle qui était en lui a-t-elle triomphé après la mort de sa chair. Dès ce moment s'est déployée en lui, dans le monde invisible, une activité qui a abouti à la position suprême qu'il occupe à cette heure, et en vertu de laquelle il s'appelle « le Seigneur. » Armez-vous donc de cette même disposition qui fut celle du Christ dans ses souffrances.

Deux choses nous frappent dans ces mots apostoliques. C'est avant tout la nature spéciale de cette action de Christ immédiatement après sa mort. C'est, de plus, le fait que l'apôtre choisit précisément ce moment de la vie de Christ pour exhorter et encourager ses frères.

I

Jésus s'étant soumis, aussitôt qu'il eut été revêtu de l'office du Christ, à voir son existence terrestre s'écouler dans l'humiliation et la souffrance, persévère dans cette voie d'obéissance

jusqu'à la destruction prématurée et douloureuse de cette existence elle-même [1]. Sans doute, il n'accepte cette destruction que comme un fait essentiellement passager dans l'ensemble de sa vie elle-même [2]. Cela provient de ce que, et devant les autres et devant sa propre conscience, il était « le juste [3]. » Grâce à ce fait, la mort à laquelle il avait livré sa chair ne l'avait pas atteint dans le centre moral de son être, et sa souffrance ne s'était pas justifiée à la conscience qu'il avait de lui-même. Aussi bien l'acceptation de cette souffrance ne fut-elle pas, chez lui, la soumission à ce en quoi il eût vu un juste jugement de Dieu à son égard. Retenant le sentiment qu'il avait de sa parfaite justice devant Dieu, il se contenta d'obéir à la conscience qu'il avait des droits suprêmes de la volonté divine, conscience que rien en lui n'était jamais venu affaiblir.

C'est donc grâce à ce fait moral qui lui a valu le nom de « juste, » que sa souffrance, bien que mortelle, a été pour lui l'objet d'une acceptation libre et délibérée. La sphère de vie dans laquelle il la ressentait n'était à ses yeux qu'un accident, qu'une existence passagère. Ce n'était pas ce en quoi il saisissait sa véritable vie. Sans doute, cette vie incidentelle, « la vie de sa chair, » était celle dont il avait alors directement conscience. Malgré cela son autre vie, « la vie de son esprit, » n'en demeurait pas moins sa vie centrale, sa vie persistante et essentielle, celle dont sa foi religieuse resaississait toujours de nouveau l'absolue réalité. Cette vie de son esprit, en effet, n'était autre chose que sa vie par l'Esprit, ou sa vie en Dieu lui-même.

Si donc Jésus a bien réellement souffert, s'il a même souffert jusqu'à en mourir, il n'en a pas moins souffert d'une manière active : il a souffert *volontairement*. Demeuré conscient de lui-même en Dieu au sein même de la mort de sa chair, il a dominé et cette mort et la souffrance qui l'avait précédée.

Mais si Jésus souffrant de la sorte est pour nous un beau

[1] « Ayant été réduit à la mort quant à sa chair. »
[2] « Une fois, » « quant à sa chair. »
[3] « Lui juste. »

spectacle, il est plus et mieux que cela. Sa souffrance nous concerne. Il fait plus que de souffrir volontairement sous nos yeux. Parce que c'est pour nous qu'il souffre, nous le voyons encore souffrir *volontiers*. La souffrance est acceptée par lui non seulement avec obéissance mais même avec empressement, parce qu'il sait qu'en le faisant il ouvre à « ses frères » un « accès » auprès de Celui qui, à ses yeux, est en même temps « son Dieu et leur Dieu, son Père et leur Père [1]. » C'est ainsi qu'il nous apparaît impatient non pas d'avoir souffert mais de souffrir ; impatient du temps qui s'écoulera encore avant qu'il puisse « donner sa vie pour ses amis [2]. »

Non pas sans doute, ne l'oublions pas, que ce soit dans ce sentiment que nous devions chercher le secret de sa détermination en face de la mort. La décision première de son sacrifice avait devancé chez lui tout sentiment semblable. Ce n'est pas dans quoi que ce soit qui lui fût personnel, c'est uniquement dans sa relation avec Dieu qu'il nous faut voir le mobile qui l'avait porté à quitter la gloire éternelle. C'est dans ce qui avait été tout d'abord de sa part un acte d'amour et d'obéissance envers Dieu lui-même. Quant à cet autre sentiment de charité et de dévouement « pour les injustes, » nous ne devons même pas le voir s'ajoutant chez lui, comme pour le compléter, à ce premier mobile. Ce serait supposer que sa relation avec Dieu eût jamais pu demander à être complétée ou affermie. Ce que nous devons comprendre, c'est que l'amour pour ses frères ne fut en lui qu'un résultat de son amour pour son Dieu. Ce fut là, pour son cœur d'homme, la conséquence en même temps que la récompense de la parfaite soumission que lui avait dictée son amour pour son Père [3]. L'élan d'une « sympathie » personnelle avait été, pour le Fils de l'homme, une des grâces par lesquelles Dieu avait répondu à l'acte par lequel le Verbe était devenu homme « pour accomplir la volonté du Père. » Aussi bien est-ce ce premier acte d'obéissance à Dieu qui seul nous donne la clef de l'état de

[1] « Pour les injustes, afin qu'il nous ouvrît l'accès à Dieu.

[2] Luc XII, 50 ; comp. Jean XIII, 27.

[3] « Ils étaient tiens et tu me les as donnés. » Jean XVII, 6.

passivité absolue dans lequel il fait son entrée dans notre humanité.

Mais aussi, parce qu'il avait ainsi commencé par glorifier son Père, son Père voulut le glorifier. C'est ce qu'il fit dans le triomphe qu'il lui décerna au sortir même de l'agonie de sa chair.

Jésus avait poussé l'obéissance jusqu'à la perte définitive de son existence historique elle-même. Or nous savons que l'existence qu'il sacrifiait de la sorte était la seule dont il eût alors directement conscience. Ce sacrifice impliquait donc réellement pour lui le sacrifice de soi-même. Cependant parce que c'est là néanmoins de sa part un acte délibéré [1], ce sacrifice devient pour lui, de la part de Dieu, le point de départ d'une nouvelle activité glorieuse et triomphante.

Jésus avait donc eu raison de se sacrifier. Au seul point de vue personnel, il avait été dans le vrai lorsqu'il avait ainsi acquiescé, jusqu'à en mourir, à la souffrance qui lui était imposée par son obéissance à son Dieu.

Ce fait est d'une importance extrême pour tous ceux qui, comme lui, auraient à souffrir de souffrances imméritées ; par où nous entendons des souffrances dont les causes seraient étrangères à leur volonté, ou bien y seraient devenues étrangères [2]. Arrêtons-nous quelques instants à le considérer.

Après la perte de son existence historique, voilà que se produit, dans cette « vie de l'esprit » que le Fils de l'homme n'avait possédée jusque-là que comme un don de Dieu, dans la vie de cet « Esprit » dont Jésus n'avait reçu la pleine communication qu'en réponse à sa prière [3], voilà que se produit en lui, dans cette sphère de sa vie, l'épanouissement d'une activité nouvelle, et infiniment supérieure à celle dont l'existence qu'il venait de sacrifier avait été le théâtre. « Son esprit »

[1] Jean III, 18.

[2] Ce second cas est celui de la souffrance du fidèle à l'occasion de son péché.

[3] Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment l'Esprit divin tantôt apparaît comme étant objectif à celui auquel il est accordé, tantôt se confond en lui avec « l'esprit » qu'il aurait dû à son origine elle-même.

qu'il avait remis entre les mains de son Père, lorsqu'il fut devenu incapable d'en retenir la conscience directe et la libre disposition, cet esprit lui est aussitôt rendu pour être en lui la source d'une libre et puissante activité. Tel est le premier résultat de cet acte suprême de foi qui nous apparaît chez lui en ceci : qu'au moment où il avait perdu la conscience de sa propre existence, il n'en avait pas moins retenu celle de sa vie en Dieu, prouvant ainsi que jusque-là *il avait déjà cru à Dieu plus qu'à lui-même*. C'est bien de la sorte qu'il se montre à nous comme « le chef et le consommateur » de cette *foi en Dieu* dont c'est là la définition[1].

Dans une âme semblable la souffrance, fût-ce même la souffrance jusqu'à la mort, aboutit nécessairement à un triomphe, puisque « celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement[2]. » Aussi, au lieu d'assister, devant la croix de Jésus, à ce qui ne serait qu'un beau naufrage, nous trouvons-nous bien plutôt mis en face de l'inauguration saisissante d'une activité supérieure[3]. Jusque-là, pendant les jours de sa chair, la source de sa vie de l'esprit, ou sa vie par la foi, était demeurée comme cachée en Dieu[4]. Elle n'avait eu en lui, pendant ce temps, à l'égard de son existence dans la chair, que des effets négatifs, puisqu'elle l'avait laissé susceptible de souffrir, et de souffrir jusqu'à la mort. A cette heure cette même vie, déployant librement son énergie, arrive bientôt à l'associer directement à la toute-puissance de Dieu lui-même[5]. Non seulement il a été, pour lui-même, « vivifié quant à l'esprit; » non seulement sa conscience de lui-même a été directement et clairement centralisée dans ce qui n'avait été jusqu'alors que les aspirations de sa foi[6]; mais cette vie de l'esprit s'est aussitôt manifestée en lui par une activité dont la grandeur contraste d'une façon éclatante avec l'action intermittente de

[1] Hébr. XII, 2.
[2] 1 Jean II, 17.
[3] Jean XVII, 1, 4, 5.
[4] Jean III, 13; IV, 32; etc. Comp. Col. III, 3.
[5] Math. XXVIII, 18; Philip. II, 9, 10; etc.
[6] Jean. XVII, 5; etc.

cette même vie pendant son existence historique. La limitation que les liens de la chair avaient imposée chez lui à l'activité de l'esprit, fait place au plein épanouissement de cette « gloire céleste » qu'il avait jadis délaissée.

Au lieu de devoir « étendre tout le jour les mains vers un peuple contredisant; » au lieu de voir « les siens » se refuser à le recevoir et ne pas même comprendre ses avances ; au lieu de devoir se contenter de prêcher dans les bourgades de la Galilée ce royaume de Dieu que les chefs du peuple l'avaient empêché d'inaugurer à Jérusalem [1]; au lieu de ne rencontrer bientôt, jusque dans ce ministère de renoncement et d'humilité, que les mécomptes que lui valaient l'indifférence du peuple et « la stupidité de cœur » des quelques hommes qui l'avaient suivi [2], il est allé, à peine eut-il succombé à la haine de ses ennemis, porter ce même Evangile du salut à des millions d'âmes humaines qui n'attendaient que sa parole pour retrouver la face de leur Dieu. Pénétrant en libérateur jusque dans les « prisons » invisibles, il en est sorti triomphant, suivi de cette vaste portion de l'humanité qui avait peuplé la terre avant le jugement universel du déluge et l'inauguration de l'alliance de Dieu avec les hommes [3].

* * *

Ici se présente cette question : *Pourquoi le triomphe de la vie de l'esprit dans Jésus-Christ a-t-il eu alors pour objet spécial l'humanité antédiluvienne?*

La réponse à cette question ne saurait être cherchée que dans la position spéciale qu'aurait occupée cette portion de la race humaine dans l'économie du royaume de Dieu, ou, si l'on veut, que dans ce qu'aurait été la position religieuse spéciale des antédiluviens.

Or ce qui, sous ce rapport, caractérise cette humanité-là, c'est qu'elle a accompli son histoire dans le monde visible (histoire qui pour chacun de ses membres a été très longue

[1] Jean II, 18, 19. — [2] Marc VII, 17. — [3] Eph. IV, 8.

et par conséquent très complète), en dehors de tout ce qui sera plus tard une « alliance » de Dieu en vue du salut[1].

En effet, le rapport de Dieu avec cette première humanité est contenu tout entier dans un seul fait : dans la présence au sein de cette humanité, pendant de longs siècles, du premier homme, lequel, après avoir habité le paradis de Dieu, en demeurait exilé sous les yeux de sa postérité. De plus ce paradis, rendu inaccessible, reste devant eux la preuve irrécusable de ce premier fait. Voilà bien ce qui, pour l'humanité antédiluvienne, constitue l'objet positif et permanent de toute expérience religieuse historique. Cela implique, en effet, pour les hommes dont il s'agit, la réalité positive du Créateur et du Juge suprême de la race humaine.

De là découle qu'au point de vue religieux il n'y avait pour ces hommes que deux partis à prendre : ou bien « demeurer devant la face de Dieu, » ou bien « fuir loin de sa face[2] ; » ce qui, pour eux, voulait dire : ou continuer à être des enfants de Dieu, ou se montrer ouvertement des rebelles. Ils ne pouvaient vouloir se borner à affirmer ou à nier ce qui n'eût été pour eux qu'une idée abstraite de Dieu. Bien qu'à leurs yeux Dieu demeurât déjà un Dieu invisible, ils n'en possédaient pas moins constamment devant eux la preuve indéniable de sa réalité. Ils ne pouvaient, quoi qu'ils en eussent, ni ignorer ce Dieu, ni vouloir le chercher où il n'était pas. Aussi ne voyons-nous pas apparaître dans leur histoire cette *idolâtrie* qui caractérise ensuite « les temps de l'ignorance, » c'est-à-dire les temps où il fut devenu possible à la pensée humaine d'ignorer Dieu[3]. Nous n'y rencontrons que des adorateurs, comme Abel, ou des révoltés, comme Caïn. Il n'y a place, dans cette première humanité, que pour ceux qui persévèrent à vouloir être, comme leur premier père, des « fils de Dieu, » ou pour ceux qui se contenteraient de n'être plus que des « fils des hommes[4]. »

[1] Gen. VI, 18 nous montre l'inauguration du rapport « d'alliance » dans l'histoire du royaume de Dieu sur la terre.

[2] Gen. IV, 14; VI, 3.

[3] Act. XVII, 30, etc.; XIV, 16.

[4] Luc III, 38; Gen. VI, 2.

Ces derniers, cependant, deviennent peu à peu la presque totalité du genre humain d'alors; en sorte que cette humanité qui, au point de vue religieux, avait été mise non pas sous un régime d'éducation progressive au moyen de commandements et de promesses, mais en face d'un fait indéniable et actuel, arrive, non pas à pouvoir être épargnée comme « ayant agi par ignorance [1], » mais qu'elle en vient à devoir être frappée sans merci.

Or, si d'un côté il était naturel que ce rapport direct de l'homme à Dieu, de tous le plus élémentaire, inaugurât ainsi l'histoire religieuse de l'homme après son exil du paradis, ce même rapport ne pouvait se reproduire après que, du fait de l'homme, il eût été rendu insuffisant pour le salut.

Dans l'histoire de la créature libre, l'œuvre de Dieu, parce qu'elle est parfaite à chaque fois, ne se répète pas. Aussi ne voyons-nous pas qu'après le déluge Dieu replace l'homme dans la position religieuse qui avait été la sienne avant ce jugement. Il en inaugure une toute nouvelle. La première économie est épuisée. Elle a abouti à prouver, une fois pour toutes, que le rapport religieux le plus simple, celui d'une relation directe et indéniable avec la présence divine, par cela même qu'il exige une décision immédiate, devient nécessairement mortel pour l'homme détourné de son Dieu. Dès lors, cet homme-là ne sera plus appelé à une décision semblable. Dieu éloignera, il voilera même le moment de son jugement. Il ajournera *sine die* la sentence finale. Il laissera l'homme en face non pas d'une décision claire, précise et définitive, mais en face du devoir qui l'appelle à entrevoir toujours plus clairement la nécessité de cette décision.

C'est bien en effet de ce moment que date, pour l'humanité, cette longue et stérile « recherche du Dieu inconnu » dont parlait Paul devant l'Aréopage; comme aussi que se développe, de la part de Dieu, la lente et progressive éducation de l'homme en vue du salut qui seule donne, depuis lors, le mot de l'histoire de notre race.

Ici l'apôtre nous montre ce salut, à peine a-t-il été accom-

[1] Act. III, 17 et 19.

pli, annoncé aussitôt à cette portion spéciale de l'humanité pour laquelle c'était bien la seule parole qu'elle eût encore à recevoir de Dieu. Il nous montre celui qui, pour les hommes, est en même temps l'auteur et la révélation de ce salut, apparaissant tout d'abord à ceux qui, parce qu'ils avaient épuisé les rigueurs du jugement divin, n'avaient besoin que de cette apparition pour pouvoir revenir au Dieu qu'ils avaient osé braver[1].

Remarquons que cette position spéciale des « esprits » des antédiluviens n'a jamais été depuis lors celle d'autres âmes humaines atteintes par le jugement de Dieu. Jamais, depuis la période de l'histoire du genre humain qui a abouti au déluge, l'existence terrestre n'impliqua de nouveau à elle seule pour l'homme un rapport positif et indéniable avec Dieu. Depuis lors l'homme a toujours eu besoin d'une révélation ultérieure pour arriver à la conviction de son péché, et « à la faim et à la soif de la justice. » L'humanité, laissée pour ainsi dire à elle-même, n'a plus eu affaire ici-bas depuis lors qu'avec « le nom de Dieu, » c'est-à-dire avec l'expression partielle et éloignée d'un Dieu qui se voile devant la pensée humaine. Au lieu d'un fait divin positif, l'homme n'a plus jamais eu devant lui que « la loi » d'un Maître inconnu « résidant dans les cieux. » Evidemment la réjection d'une semblable révélation ne saurait plus, à elle seule, provoquer un jugement sans appel[2]. Sous cette nouvelle économie, le jugement définitif est réservé. Il ne s'y confond plus avec la mort du corps[3].

Du reste, le péché dont cette première humanité fut ainsi forcément convaincue, n'était pas le péché sans retour, le péché « contre l'Esprit[4]. » Aussi bien n'est-ce que dans « la prison » que les « esprits » de ces hommes se trouvent mis en face du message de l'Esprit[5]. Il est vrai que sur la terre ils avaient directement repoussé Dieu lui-même. Mais ce Dieu ne

[1] Comp. Math. XVIII, 30; XII, 41, etc.
[2] Act. XVII, 30; comp. Math. X, 15; XI, 23, etc.
[3] Hébr. IX, 27.
[4] Hébr. VI, 14; Math. XII, 31, 32.
[5] « Par lequel. » Vers. 19.

s'était manifesté à eux que par une révélation purement extérieure, que comme le Créateur historique et le Maître suprême de leur existence. Aucune expérience intérieure ne le leur avait fait saisir comme leur Père et leur Sauveur. Avant que cela pût avoir lieu, il fallait que, par la destruction d'une existence qui n'était plus qu'une rébellion ouverte, ces hommes eussent été amenés à comprendre, avec la réalité de leur péché, celle de la sainteté de Dieu. Il fallait un jugement qui condamnât sans retour sous leurs yeux cette révolte dont ils avaient fait le caractère même de leur vie terrestre.

Dieu, de son côté, tout en frappant ces impies, n'avait pas livré leurs « esprits » au désespoir de la destruction finale. Il les avait « gardés dans la prison » en vue d'un salut à venir.

Lorsque le moment est arrivé, cette même humanité qui avait un jour méprisé la patience de Dieu, se trouve donc prête à recevoir la proclamation d'un salut accompli. Jusque-là son rapport avec Dieu n'avait consisté, d'abord que dans une expérience positive de la présence divine, ensuite que dans celle de la sévérité de Dieu. A cette heure, ce qui manque à ces âmes avant qu'elles puissent revenir au Dieu qu'elles avaient bravé, oui ! mais dont elles n'avaient jamais pu douter, c'est de se voir de sa part les objets, non plus seulement d'une parole, mais de cette miséricorde actuelle qui « triomphe par-dessus le jugement[1]. »

Telles sont les considérations qui semblent de nature à expliquer ce fait, que le Sauveur du monde, après avoir vaincu la mort, soit allé « prêcher l'ouverture de la prison » à ceux qui « avaient été une fois rebelles, » lors du jugement du déluge.

* * *

Avant de nous demander encore comment l'apôtre arrive ici à en appeler à un fait semblable, nous devons nous arrêter, ne fût-ce qu'un instant, devant quelques-unes des questions que l'allégation de ce fait peut avoir soulevées chez tel ou tel de nos lecteurs.

[1] Jacq. II, 13.

C'est d'abord la question fondamentale de l'historicité du récit scripturaire concernant les antédiluviens.

Sans doute, on n'a pas, que nous sachions, de faits positifs à opposer à l'affirmation formelle du récit sacré, et les objections qu'il suscite ne partent toutes que de cette idée, que l'état actuel de la race humaine serait en général le seul dans lequel cette race ait jamais pu exister sur la terre[1].

Ce que nous avons à nous demander c'est précisément si les rapports actuels entre Dieu et l'homme sont bien ceux que nous pouvons supposer au lendemain de la chute. Il semble, lorsque nous y réfléchissons, que le caractère de Dieu, tel qu'il nous apparaît dans l'Evangile, nous interdise une semblable supposition. D'un côté ce trait distinctif de l'économie actuelle, cette décision différée dont il a été question plus haut, de l'autre une séparation d'avec Dieu qui est telle qu'elle entraîne pour l'homme l'affaiblissement qui caractérise sa vie physique, — ces deux faits, qui rendent à l'homme laissé à lui-même son retour à Dieu chose impossible, ne suffisent-ils pas d'ailleurs pour cela? Ne semble-t-il pas que l'homme, après son péché, ait dû tout d'abord être placé, avec tous les souvenirs, toutes les traditions et toutes les forces morales que comportait son exil du paradis, en face d'une expérience positive et constante de la réalité de ce qu'il avait perdu? Si tel est le cas, cependant, nous ne saurions concevoir, pour les débuts de l'humanité déchue, qu'une position religieuse semblable à celle qui ressort de ce que l'Ecriture nous a transcrit à l'endroit des antédiluviens.

On dira, sans doute, que ce n'est pas là une preuve historique. Une preuve historique, quelle qu'elle soit, n'étant pourtant dans le fond que l'allégation de l'expérience d'autrui, il faudra toujours qu'une preuve semblable, pour être concluante, se rattache à un fait positif et actuel dans notre propre expérience. Ce n'est pas à des protestants qu'il faut rappeler qu'il n'est aucun témoignage, fût-ce celui de l'Eglise entière, fût-ce même celui de l'Ecriture, qui ne doive finir par se justifier à l'expérience personnelle du croyant.

[1] Comp. 2 Pier. III, 14.

Aussi suffira-t-il, quant au fait qui nous occupe, d'en appeler à la conscience que chacun possède en soi-même des droits impliqués dans sa responsabilité morale. C'est au nom de ces droits que nous demanderons s'il eût été digne du Juge suprême d'assigner d'emblée à l'homme pécheur la position religieuse qui est actuellement la sienne : celle d'une absence absolue de toute expérience positive de la réalité de Dieu, et par conséquent celle d'une décision toujours menaçante et toujours ajournée. Ne nous semble-t-il pas, une fois que nous nous sommes placés à ce point de vue, que ce que nous raconte l'Ecriture répond si bien à ce qu'exige la loi de notre être, que si nous ne possédions pas ce témoignage nous n'eussions pu mieux faire que d'imaginer ce qu'il affirme devant nous?

Ce n'est pas non plus ici le lieu d'entrer dans ce qui se rattacherait à l'existence de ces « prisons » du monde invisible (dont parlait déjà notre Seigneur), ni, en général, de toucher aux hypothèses concernant l'état des âmes après la mort; hypothèses qui, quelle que puisse en être la valeur, n'en exercent pas moins comme une fascination maladive sur certaines imaginations. Là aussi, là surtout, il faut savoir s'en tenir à ce qui découle directement pour nous-mêmes de notre seule expérience actuelle. Cette expérience suffira du reste, d'un côté, en face de notre conscience de l'obligation morale, pour nous faire croire à la survivance au delà du tombeau de la personnalité humaine, en même temps qu'à l'ajournement d'une décision finale sur le sort de cette personnalité; et de l'autre, pour nous faire admettre une action de Dieu au sein de cette survivance, action qui sera, pour nous qui croyons à l'Evangile, celle du Sauveur et du juge de l'homme, de Jésus-Christ lui-même.

Ce dernier mot répond encore à ce qui concernerait la possibilité d'une conversion de l'âme à Dieu après la mort du corps, question que soulève pour plusieurs ce fait de la prédication du salut aux « esprits » des antédiluviens. A cet égard, on pourrait s'en tenir à ce fait, qu'au point de vue moral et religieux ces âmes étaient, comme nous venons de le voir, dans une position spéciale. Il vaut mieux cependant se rappeler qu'en général

nous ne saurions vouloir imposer aux pensées divines les limites de notre horizon humain, comme nous le ferions du moment où nous aurions borné l'œuvre rédemptrice à la seule portion de cette œuvre dont nous sommes ici-bas les témoins. Chacun a du reste présentes à l'esprit les paroles de l'Evangile qui nous interdisent expressément une pensée semblable.

Disons cependant qu'ici « la délivrance de la prison » ne saurait être confondue avec ce qui serait une introduction positive dans les demeures de la béatitude. Déjà tel trait de l'histoire visible de notre Seigneur tendrait à nous éclairer sous ce rapport[1]. Pour nous en tenir au fait dont il est ici question, il n'implique pour les âmes dont il s'agit que cette connaissance du salut de Dieu par laquelle le Christ restitue à l'âme humaine sa liberté. Or, nous le savons, ceux que « le Fils a libérés[2] » n'en devront pas moins encore lui rendre compte de l'usage subséquent qu'ils auraient fait de cette liberté[3].

II

Il est temps de nous demander ce qui engage l'apôtre à appuyer son exhortation sur ce qui nous apparaît tout au moins comme un fait avec lequel ceux à qui il s'adresse n'avaient pas affaire.

Il faut cependant se dire qu'ici (ainsi que dans plusieurs autres endroits du Nouveau Testament, et tout spécialement dans les discours du Seigneur[4]) « les jours de Noé » sont allégués comme étant le seul exemple d'un jugement universel dans l'histoire de l'humanité. Il était même naturel qu'à ce titre cet événement fût présent à la pensée de ceux dont l'office consistait précisément à annoncer la venue imminente du royaume de Dieu, et le jugement qui devait l'inaugurer. Telle avait déjà été la mission de Jean-Baptiste, puis celle de Jésus lui-même.

[1] Jean XX, 17.
[2] Jean VIII, 36; Luc IV, 19; comp. Esa. LXI, 1, etc.
[3] 2 Cor. V, 10.
[4] Math. XXIV, 37; Luc XVII, 27; comp. Esa. LIV, 9; Ezéch. XIV, 4 Hébr. XI, 9; 2 Pier. II, 5; III, 6; Jude 14.

Telle demeura après lui celle de ses apôtres; et c'est encore là ce qui caractérise le ministère de ceux qui sont chargés de répéter au monde la parole apostolique.

N'oublions pas, de plus, quant à notre apôtre, qu'il avait été amené à suivre Jésus-Christ par la proclamation pressante de l'imminence du jugement de Dieu qu'il avait entendue du Baptiste[1]. Aussi voyons-nous cette pensée, qui avait été pour ainsi dire au point de départ de la foi de Simon, demeurer la pensée dominante de l'apôtre Pierre, et cela dès ses premiers débuts[2]. C'est bien encore celle qu'il a ici même devant lui[3].

Ou bien s'étonnerait-on encore, malgré cela, que cet apôtre ait ici recours à un fait si complètement étranger à l'expérience de ses auditeurs, à un fait qui devait par conséquent leur sembler si *étrange?* S'il est compréhensible qu'il fasse allusion au jugement du déluge, au salut qui s'y accomplit, trouverait-on étrange qu'il entretienne ses auditeurs de la prédication de Christ aux âmes de ceux qui périrent alors dans les eaux?

Mais ce n'était pas là un fait étrange pour la pensée de l'apôtre. Nous avons en lui un homme qui, depuis sa jeunesse, avait été le témoin, et était devenu le prédicateur, d'un fait encore bien plus « étrange; » d'un fait dont celui qu'il allègue ici ne constitue à ses yeux qu'un détail. Pierre est le témoin devant le monde (et tout spécialement devant Israël, c'est-à-dire devant le monde de la foi à la réalité du royaume invisible de Dieu) du fait du Fils de Dieu venu sur la terre pour accomplir, suivant les antiques promesses, le salut de l'humanité.

Quant à ceux auxquels il écrit, ils partagent si bien sa foi à cet égard, que c'est là ce qui les met à part de tous les autres hommes et ce qui les expose à la persécution et aux calomnies. Pour eux, comme pour l'apôtre, le fait de Jésus allant après sa mort proclamer le salut jusque dans les prisons du monde invisible, ce fait se rattache naturellement à ce qui est déjà l'objet de leur foi religieuse. Il ressort même pour eux de l'image du Christ comme révélation de Dieu aux hommes et comme Sauveur des pécheurs[4].

[1] Math. III, 10-12. — [2] Act. I, 6; II, 38-40, etc. — [3] 1 Pier. IV, 3 et 7. — [4] Math. XVI, 17; 1 Cor. II, 10.

Il ne resterait donc qu'à se demander pourquoi un fait semblable est devenu en effet étranger aux préoccupations du christianisme actuel.

Le fait est que, si dans le christianisme traditionnel on retrouve sans doute encore la même foi du cœur qui était celle de Pierre et de ses frères, si l'on peut même dire qu'en ce qui concerne le rapport personnel de l'âme fidèle avec Jésus-Christ l'expérience des croyants tend toujours plus à se rapprocher de la foi apostolique, on ne saurait cependant nier que, même chez ceux dont on aurait le droit de parler de la sorte, la doctrine par laquelle ils formulent cette foi devant leur pensée a perdu quelques-uns des traits de la doctrine des apôtres. En particulier cette pensée a évidemment perdu beaucoup de ce qui donnait à cette première doctrine l'ampleur et la largeur qui la distingue.

Cela est si vrai qu'on se demande parfois involontairement si, à mesure que le fidèle de nos jours cherche ainsi à se rapprocher de la personne de Jésus-Christ, il ne courrait pas le risque sinon d'en rabaisser l'image à son niveau, du moins d'en méconnaître la suprême grandeur. On se demande si, encore aujourd'hui, il n'arriverait pas quelquefois que le Jésus historique en vînt à nous voiler « le Seigneur qui est du ciel, » « le Seigneur de gloire[1] ; » si le disciple actuel de Jésus-Christ n'est pas en danger d'oublier peu à peu que Celui en qui il saisit avec toujours plus d'émotion les traits du Fils de l'homme, est aussi le Maître actuel de toutes choses, le Juge des hommes, le Vainqueur du prince de ce monde, et le Chef suprême de ce Royaume éternel dans lequel ce disciple fait profession d'avoir retrouvé sa patrie.

Il semble que ce soit surtout depuis trois cents ans que ce danger ait menacé le plus généralement la pensée religieuse des disciples du pur Evangile. Amenés, à cette époque, dans l'intérêt même de cet Evangile, à protester hautement contre un christianisme traditionnel qui, sous le nom de l'Eglise de Jésus-Christ, prétendait réaliser déjà ici-bas et par des moyens purement humains, le Royaume céleste de notre Seigneur, ces

[1] Jean XIV, 9; XVI, 7; 12-14.

disciples ne sont-ils pas arrivés parfois à perdre de vue la réalité présente de ce Royaume qui, s'il n'est sans doute pas « de ce monde, » n'en doit cependant demeurer pour cela à leurs yeux que plus positif et plus réel ?

N'est-il pas vrai que, même parmi des croyants, on en est venu, de nos jours, à ne plus voir dans le Christ, ou que le docteur d'une morale idéale et céleste, ou que l'objet d'un culte essentiellement mystique et qui, par conséquent, demeure forcément un culte individuel ? On ne les entendra plus guère le confesser, avec son apôtre, comme Celui qui « s'est assis à la droite de Dieu, après avoir été placé au-dessus des anges, des principautés et des puissances. » N'a-t-on pas le droit de dire de certains disciples qu'ils voient le Seigneur à leur côté, plutôt qu'ils ne le cherchent dans ce ciel d'où il règne sur le monde, et du haut duquel il gouverne par son Esprit l'Eglise de ses fidèles, en attendant qu'il apparaisse en gloire et en majesté ?

Sans doute, le christianisme dont il s'agit possède des œuvres qui répondent victorieusement au reproche qu'on lui adresserait d'avoir aboli, sans avoir su la remplacer, l'Eglise visible de Jésus-Christ sur la terre. Avec cela, chacun sait que rien n'est indifférent de ce qui, dans la pensée religieuse, toucherait, même de loin, à Celui qui demeure l'objet spécial de la foi. Aussi croyons-nous qu'il y aurait lieu pour nous à examiner de près la vérité de notre foi, dès que nous nous sentirions incapables de nous associer au témoignage apostolique lorsque ce témoignage touche, comme ici, aux faits du royaume invisible. Tel serait bien le cas du moment où nous nous demanderions si ce mot de Pierre doit avoir à nos yeux la même valeur que le témoignage qu'il rend, avec les autres apôtres, à ce dont ils ont été les témoins oculaires. Une telle pensée aboutirait à mettre, chez l'apôtre, les impressions de la vie de l'esprit au-dessous de celles de sa vie terrestre. Elle accorderait plus de réalité à ce que l'apôtre a vu et touché, qu'à l'expérience qu'il aurait due à l'Esprit de révélation promis par son Maître.

Ce serait là, cependant, avoir oublié que, sans les grands faits de ce monde invisible dans une portion duquel le mot de l'apôtre nous introduit ici, les faits terrestres dont il nous dit

avoir été le témoin oculaire, deviendraient nécessairement pour nous ce qu'ils avaient d'abord été pour lui et pour ses frères avant le don de l'Esprit révélateur, des énigmes dont nous nous lasserions bientôt de conserver le souvenir. Nous rentrerions alors dans les rangs de ce « monde chrétien » dont le christianisme consiste non pas à confesser, mais à tâcher toujours de nouveau d'expliquer, d'excuser et bientôt de mitiger l'Evangile.

C'est cependant là, à la longue, une position intenable pour tout esprit sérieux et sincère. Il nous faudra toujours arriver, ou bien, avec les apôtres, à reconnaître dans le royaume invisible de Jésus-Christ le vrai royaume de l'homme, et cela parce que, pour nous comme pour eux, l'histoire du Verbe divin sera devenue la seule manifestation de Dieu et la seule clef de la loi et des destinées de l'homme ; ou bien, parce que nous aurions posé en principe l'homme tel qu'il est à cette heure, parce que nous n'aurions cherché que dans ce qu'il est ce qu'il doit être, nous nous verrons forcés à laisser là l'Evangile, quitte à en revenir, sous une forme plus moderne, à ce qui ne serait dans le fond que l'antique paganisme que cet Evangile avait entrepris de remplacer.

Dès que nous croyons au Christ de Dieu tel qu'il nous est présenté dans l'ensemble de l'Ecriture, le fait spécial de la prédication de ce Christ aux âmes dans le royaume invisible ne nous apparaît que comme un épisode dans le fait autrement vaste et autrement étrange de la grande histoire du Christ de Dieu lui-même. Le fait est que, dans les Evangiles, Jésus lui-même possède la conscience d'une vie puissante et glorieuse qui aurait précédé pour lui « les jours de sa chair, » et que c'est la pensée du retour à cette vie qui, pendant ces jours-là, le soutient et le relève dans sa souffrance.

Il y a plus encore ! L'Evangile nous montre l'activité de cette vie renfermant l'acte créateur lui-même. Cette personnalité nous y est donc représentée comme ayant précédé tout ce qui, à partir de ce moment, s'appellera « l'histoire » et pour elle et pour l'univers. Elle « était au commencement ; » elle « était

avant que le monde fût, » « avant les siècles. » Sa vie dans le temps, depuis la création de toutes choses, n'est donc plus elle-même qu'un épisode d'une vie antérieure qui, elle, n'a pas d'histoire, parce que c'est là la vie divine elle-même.

Nous ne saurions sans doute vouloir pénétrer par la pensée au delà de ce qui dans cette vie est historique. Avec cela, il ne faudrait pas vouloir réduire la manifestation historique de cette personnalité aux trente années des « jours du Fils de l'homme. » L'Evangile lui-même regarde tout ce en quoi l'Ancien Testament nous montre le résultat d'une activité divine historique, comme étant déjà l'approche graduelle de Celui qui se présente ensuite au monde sous les traits de Jésus de Nazareth.

Il faut même aller plus loin ! Il faut comprendre que nous n'avons pas le droit de limiter l'œuvre du Verbe divin à ce qui concernerait notre race ; la question de la place qu'occuperait cette race au sein des créatures douées de liberté morale demeurant nécessairement pour nous une question ouverte. Non pas sans doute dans ce sens que ce soit là une question où nous puissions jamais pénétrer ! Mais pour empêcher que, en face du sacrifice du Sauveur, nous ne fassions de nous hommes le centre unique des pensées divines, il est cependant bon que nous sachions que c'est là une question ouverte.

A lui seul, d'ailleurs, le témoignage scripturaire suffit pour donner à l'œuvre du Sauveur de tout autres proportions que ce à quoi on a pris dernièrement la regrettable habitude de donner le nom de « la Vie de Jésus. » Il nous montre Celui qui s'appela ensuite le Christ, non seulement dirigeant les destinées de ces nations qu'il désignera lui-même plus tard comme ses brebis égarées [1], mais révélant déjà « son jour » à Abraham [2]; plantant, élevant, protégeant Israël ; s'efforçant, par « ses prophètes [3], » de rassembler les enfants rebelles ; puis, lorsque, et ce peuple et les autres peuples, en furent venus à désirer le

[1] Math. XXV, 32 suiv. ; Jean X, 16.
[2] Jean VIII, 56.
[3] Math. XXIII, 34.

salut de Dieu, apparaissant enfin personnellement comme la consolation d'Israël, comme le désiré des nations, comme la vérité et la vie pour l'humanité tout entière.

Cette apparition, c'est l'épisode « des jours de la chair » du Sauveur. Réduit, pendant ce temps, et en conséquence de ce qu'il nous présente lui-même comme un acte de sa libre volonté, à cette condition de déchéance qui est actuellement la nôtre, ne possédant, en fait de souvenir du passé et de vue de l'avenir, que ce qui découlait pour lui de sa foi en Dieu, Jésus n'en puise pas moins, dans cette foi, l'attente assurée « d'une gloire qui avait été la sienne auprès de Dieu avant que le monde fût fait. »

En présence de faits semblables, la visite de Jésus-Christ « aux esprits une fois rebelles » cesse de nous apparaître comme quelque chose d'étrange. Après l'avoir suivi dans ses approches graduelles, après avoir salué son avènement dans notre monde, nous ne saurions nous étonner de le voir, lorsqu'il quitte cette terre, poursuivre son œuvre de salut partout où le péché avait conduit cette humanité qu'il avait entrepris de sauver.

Quant à nous, du moment où le monde invisible est réellement devenu à nos yeux la vraie sphère de la libre activité divine, nous ne nous étonnerons pas de voir le « Prince du salut » y continuer ainsi son œuvre de rédemption, jusqu'au jour où, après avoir détruit le mal et la mort, il finira par remettre à Dieu, comme une des provinces du royaume reconquis par son amour, une humanité ramenée à ses célestes origines et un univers transfiguré.

Pour peu que notre pensée ait seulement essayé de s'élever à ces hauteurs, ce que nous trouvons à cet égard dans l'Evangile sera si loin de nous paraître étrange, que nous nous étonnerions bien plutôt de n'y pas rencontrer une révélation plus abondante de ces faits éternels dont, au sein de la mort qui nous enserre, nous en serions venus à attendre toujours plus impatiemment la pleine et entière manifestation.

Sans doute, il nous faudra, pour en arriver là, avoir su tout d'abord faire une différence essentielle entre le royaume éter-

nel de Jésus-Christ, et un christianisme qui ne serait que le résultat indirect d'une influence extérieure exercée par « l'Evangile de ce royaume[1]. » Il nous faudra avoir compris qu'une expérience spirituelle, ou, si l'on veut, que l'action au dedans de nous de l'Esprit de Dieu lui-même, est ce qui seul peut, en nous faisant pénétrer dans ce royaume-là, nous révéler, dans la parole de l'Evangile, tel ou tel fait dont un christianisme mondanisé aurait fini par perdre jusqu'au souvenir.

Ici-même l'apôtre, pour faire sentir à ses frères la vérité de ce qu'il vient de leur dire, n'a recours à aucune autorité extérieure, pas même à sa propre autorité apostolique. Il les ramène à ce qui avait déjà été l'expérience de leur foi. Il leur en rappelle la confession publique lors de leur *baptême*.

Déjà comme baptême *d'eau*, ce rite est à ses yeux une figure de ce déluge qui avait été d'un côté la mort pour la multitude des rebelles, et de l'autre un moyen de salut pour les croyants. S'il n'oppose pas ici à la mort des rebelles la délivrance subséquente de leurs « esprits » par Jésus-Christ, s'il met en face de la mort de ces hommes le salut de Noé et de sa famille, ce n'est pas seulement parce que, comme nous l'avons vu, la « libération » de ces « esprits » n'est pas encore le salut lui-même, c'est surtout parce que la délivrance de Noé et des siens avait été opérée par le même moyen qui avait fait périr les impies. Les eaux du déluge avaient été alors, comme le sont à cette heure celles du baptême, à la fois et les eaux de la mort et celles de la vie. C'est sans doute encore parce que cette délivrance rappelle et la foi et le petit nombre de ceux qui en avaient été les objets.

D'ailleurs, tout ce que l'apôtre voit autour de lui suffirait à évoquer devant sa pensée l'image de ces jours de jugement universel et de salut. Il est certes naturel qu'aux yeux du témoin de la mort du Juste et de la haine croissante à laquelle se voient exposés ses disciples, il semble que l'humanité en soit arrivée à se révolter de nouveau tout entière contre Dieu; en même temps que le fait de la résurrection de Jésus-Christ se présente aussi à lui comme étant en même temps, de la

[1] Math. IV, 23.

part de Dieu, et une menace de mort pour les incrédules et un gage de salut pour le petit nombre des croyants.

N'oublions pas qu'il s'agit ici du baptême sous sa forme primitive, du baptême des adultes, désiré et requis par eux-mêmes. Par cet acte le néophyte, avant d'être recouvert et comme « enseveli » par les eaux baptismales [1], confessait sa foi aussi publiquement que Noé, en bâtissant l'arche, avait confessé la sienne devant ses contemporains [2]. L'immersion y figurait la mort et l'émersion la résurrection à une vie nouvelle. Et comme ce baptême avait lieu « au nom de Jésus-Christ, » chacun comprenait que dès ce moment le baptisé se regardait, et qu'il entendait être regardé par tous, comme ayant eu part et à l'acte par lequel Jésus était mort à la chair, et à celui par lequel, « en reprenant sa vie [3], » il avait triomphé « par l'esprit » des détresses et des obscurités de l'existence mortelle. Quant au néophyte lui-même, par « l'engagement qu'il prenait de conserver une bonne conscience devant Dieu, » il affirmait vouloir dans l'avenir s'associer à cette mort de la chair, et se conformer par une volonté nouvelle à la vie actuelle du Ressuscité. En prenant cet engagement il cessait, par le fait, de garder une position expectative à l'égard du salut ; il le saisissait comme un fait déjà accompli, comme une grâce qui lui avait été rendue accessible dans la personne de Jésus-Christ ressuscité.

Sans doute, l'apôtre a soin de le faire remarquer, tel n'eût pas été le cas pour qui n'aurait vu dans ce baptême qu'un acte dû à la seule initiative de l'homme ; pour qui l'eût encore confondu avec ces lustrations par lesquelles les païens et les juifs traditionnels cherchaient à se rendre eux-mêmes agréables au Dieu du ciel.

Compris comme l'appropriation d'un salut déjà accompli par Jésus-Christ et dans sa personne, ce baptême, bien que n'étant en lui-même « qu'une figure, » sauve bien réellement celui qui s'y présente et qui s'y soumet librement devant tous. Il y

[1] Rom. VI, 4.
[2] Hébr. XI. 7.
[3] Jean X, 18.

a eu là, de sa part, plus que l'affirmation d'une foi à un salut à venir ; cela a été la preuve qu'il s'est déjà approprié la vie spirituelle manifestée par le fait historique de la résurrection de Jésus-Christ.

Cette résurrection, en effet, pour tous ceux qui ajoutent foi au témoignage apostolique, demeure la manifestation historique de cette même « vie de l'esprit » dont l'apôtre vient de dire le premier triomphe invisible après la mort de Jésus-Christ. D'ailleurs, ceux auxquels il écrit croient qu'une relation organique et essentielle les unit au Christ de Dieu ; ils croient « qu'ils ont reçu de son esprit, » que « son esprit habite en eux. » Sa résurrection et son ascension demeurent donc pour eux non seulement une promesse, mais la preuve et le gage assuré de l'inauguration, dans leur existence humaine elle-même, d'une vie de l'esprit supérieure à la mort de la chair, et capable de devenir une vie complètement céleste.

Considéré de la sorte, l'exemple de Jésus-Christ ayant déjà, avant sa réapparition sur la terre, porté dans le monde invisible l'alliance du salut aux esprits de la première humanité, cet exemple est certainement ce qu'il y a de plus propre à rendre ses disciples déjà ici-bas, et avant la résurrection de leurs corps, supérieurs, par la vie de l'esprit qu'ils possèdent en commun avec lui, aux souffrances auxquelles ils sont appelés, et vainqueurs par avance des terreurs de la mort elle-même. C'est comme un rayon d'en haut, comme un rayon de l'avenir auquel ils croient, dissipant déjà à cette heure l'ombre glaciale que projette sur leur existence terrestre le voile impénétrable de la tombe. Le triomphe de Jésus-Christ sur la mort, dont la preuve demeure le fait de sa résurrection, ce triomphe, ils le voient maintenant, avait sa raison d'être dans une « vie de l'Esprit » dont eux aussi possèdent déjà en eux-mêmes les *arrhes*[1]. Aussi saisissent-ils, dans ce triomphe, la certitude de la glorieuse activité qui va succéder en eux à la destruction de leur vie présente, destruction dont l'approche incessante les ébranlerait sans cela irrévocablement.

Sans doute, pour ces hommes à cette heure, comme cela

[1] 2 Cor. I, 22.

avait été le cas pour Jésus sur la terre, une semblable certitude repose tout entière sur la foi en Dieu. C'est Dieu en effet, dit l'apôtre, qui a ainsi glorifié le Sauveur. Cependant, pour assurer cette foi, ils ne possèdent pas seulement l'espérance de la bienheureuse résurrection, mais ils ont encore devant eux ce fait que, dans l'existence purement humaine du Fils de l'homme, cette même vie de l'Esprit qu'ils ont en commun avec lui, a été pour lui, même avant sa résurrection et son retour dans le ciel de Dieu, la source, après la mort de sa chair, d'un puissant et glorieux triomphe dans le monde invisible[1]. Pour peu qu'ils étendent la main, ils peuvent donc comme toucher du doigt l'issue glorieuse du chemin dans lequel ils sont à cette heure engagés sur ses pas. Son témoin lui-même leur montre Celui qui, semblable à eux, avait vécu ici-bas par la foi de la vie spirituelle qui les anime eux aussi, ressaisissant la puissance de cette vie au sein même de la mort de sa chair et avant d'être parvenu à la gloire elle-même. Ils savent qu'il est vivant, qu'il les suit de son regard[2]. Ils le contemplent leur faisant signe de le suivre. Les yeux fixés sur lui, ils reprennent eux aussi une telle certitude de leur vie éternelle, que rien ne semble plus s'interposer pour eux entre le moment actuel et celui où ils rejoindront leur Frère et leur Intercesseur.

Quant à nous, croyants d'aujourd'hui, nous n'aurions jamais connu ces paroles apostoliques, si et celui qui les écrivit et ceux à qui il les adressait n'avaient été que des enthousiastes et des illuminés. Mais leur foi existe encore ; et même l'expérience dont il est ici question, l'expérience de la vie de l'Esprit, est encore la seule chose que ceux qui retiennent cette foi aient aujourd'hui en commun avec l'apôtre et ses frères. Il est encore à cette heure des croyants qui, en dépit des détresses et des défaillances de leur vie actuelle, sentent qu'ils possèdent, dans cette expérience-là, le gage assuré d'une vie éternelle et céleste. A mesure que de tels hommes s'attachent davantage par leur foi à Jésus-Christ, ils voient encore aujour-

[1] Rom. VIII, 9-11; comp. 1 Pier. IV, 11.
[2] Math. XXVIII, 20.

d'hui la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes comme d'hommes déchus de leurs origines, faire place au dedans d'eux à « la bonne conscience » d'un rapport naturel et normal avec le Dieu de la loi de leur cœur.

Sans doute, pour qu'il en soit ainsi, il ne suffit pas de ce qui ne serait, devant l'image du Christ, qu'une contemplation à distance, cette contemplation fût-elle celle de l'admiration émue et même de l'adoration par la pensée. Il s'agit, pour le croyant, de quelque chose de plus simple et de tout autre. Il s'agit d'arriver, par la vie de l'esprit, à une sympathie vivante et réciproque avec Jésus-Christ [1]. Il s'agit non seulement de savoir qu'il a vécu de la même vie dont nous vivons aujourd'hui, mais de sentir que cette existence qui est la nôtre renferme déjà ce qui fut pour lui le point de départ de la gloire à laquelle il est maintenant parvenu. Il faut que les croyants non seulement aient retrouvé dans l'histoire humaine de Jésus-Christ les marques de la vie mortelle à laquelle l'avait réduit son amour pour eux, mais qu'avec une émotion croissante ils reconnaissent encore en eux-mêmes le développement spirituel grâce auquel sa conscience de Fils de l'homme devint peu à peu ici-bas une conscience de Fils de Dieu. Ce n'est donc plus seulement Dieu lui-même qui est là devant eux. C'est ce qui, pour l'homme pécheur, vaut mieux que la seule présence de Dieu : c'est un chemin vivant ramenant cet homme à son Dieu. C'est bien l'un deux, c'est même un homme dans lequel ils ont trouvé réalisé l'idéal de l'homme, c'est un homme semblable à eux qui s'avance, devant eux, de ce monde-ci jusque dans le ciel même de Dieu. Et cela, il le fait d'un pas semblable au leur et par une progression à laquelle ils peuvent si bien s'associer, que le plus faible d'entre eux sent qu'il est à même de suivre dès aujourd'hui Celui qui, après être descendu jusqu'à lui, l'attire maintenant du haut de cette gloire où il a été « élevé de la terre [2]. »

Il est vrai que c'est Dieu seul qui accorde à l'âme humaine,

[1] Jean XV, 1 et suiv.
[2] Jean XII, 32.

dans une foi d'expérience, la participation à cette vie de l'Esprit qui animait ici-bas Jésus-Christ. Mais, précisément parce que tel est le cas, cette foi, comme tous les dons de Dieu, existe dans ceux qui la possèdent bien avant qu'ils soient devenus conscients de sa présence. Aussi, lorsqu'ils arrivent à en sentir le besoin et à la demander à Dieu [1], est-ce déjà cette foi qui les anime, et Celui qui la leur a donnée pour faire d'eux des vainqueurs vient-il lui-même en maintenir les aspirations et en exaucer les instances.

C. MALAN.

Vandœuvres, juillet 1880.

[1] Luc XIII 5; Jean IV, 10.

ESSAI

SUR

LA LIBERTÉ ET LA RESPONSABILITÉ

PAR

H. NARBEL

L'essai dont on a bien voulu nous demander la communication pour la *Revue* a été lu dans la séance d'été de la Société vaudoise de théologie à Chexbres, séance qui, par son caractère plus intime, comporte dans les travaux une liberté plus grande que les réunions théologiques d'un autre genre. Il s'agissait d'introduire en quelques mots la discussion qui généralement, en cas pareil, est de beaucoup la partie essentielle. C'est du reste à dessein que nous nous sommes borné à recueillir, pour en étudier la portée, les affirmations de la conscience chrétienne, laissant de côté, autant que faire se pouvait, la question métaphysique. Tout cela dit pour expliquer le caractère à plusieurs égards très incomplet de ce travail, que nous donnons, à fort peu de chose près, tel qu'il a été lu et n'en supprimant que le préambule.

... Le point de départ de cette étude a été une conversation assez récente avec un ami sur la question de la liberté morale. Mon interlocuteur, partant de certaines expériences pédagogiques, faites dans le sein de la famille, relevait avec force ce que la nature offre, pour le développement de toute vie morale, de fascinant et de décevant. Il montrait le caractère tra-

gique de l'existence actuelle, où notre liberté se voit presque toujours circonvenue, où tout semble calculé pour la prendre par surprise. Il dépeignait la tentation s'imposant aux sens de l'enfant tout jeune, même avant l'éveil de la conscience, faisant de la vie de la plupart des hommes une histoire trop semblable à celle de la prise de ces châteaux où l'ennemi s'introduit en égorgeant la sentinelle endormie avant qu'elle ait pu faire entendre un cri d'alarme. Il faisait voir la puissance de l'habitude trônant dans une âme sans que celle-ci ait jamais compté, — en apparence du moins, — un moment où elle ait été mise en demeure de se prononcer pour ou contre le mal en connaissance de cause ; il essayait de sonder le mystère de l'hérédité ; il s'attachait à faire voir comment, à l'entrée de toutes les pentes qui aboutissent aux abîmes, se trouve une sollicitation de la nature, parlant par la voix des sens ou de l'instinct le plus séduisant, le plus irrésistible de tous les langages, et il concluait, répétant ce mot, qui est de lui s'il n'est de quelque autre : « Ce monde est plein de traquenards. » Partant de ces faits, il montrait notre liberté jamais entière, quelquefois confisquée dès le premier début, presque toujours entamée et amoindrie, toujours déterminée, et la nature et l'histoire semblant se défier à qui donnerait le plus éclatant démenti aux adversaires du déterminisme.

La conversation alla son train. L'interlocuteur de mon ami n'essaya pas même de contester ses dires ou d'affaiblir les couleurs du tableau. Se bornant à opposer affirmation à affirmation, il dit à peu près ceci :

Laissons tout cela pour un instant. Renonçons à faire la part du mirage, ce qui est ordinairement bien difficile, ici plus que partout ailleurs. Admettons que le tableau soit exact. Qu'allez-vous faire ? Allez-vous tirer une conclusion favorable au déterminisme, ce à quoi n'ont pas manqué tant d'autres, qui n'ont mis à constater les faits ni tant de conscience ni tant de sagacité ? Avant de nous y décider, écoutons une autre voix qui demande aussi à se faire entendre. Plaçons-nous sur un terrain qui nous est commun, le terrain de la conscience chrétienne et des expériences religieuses. Il y a là une source d'in-

formations qui nous seront précieuses, parce que l'un et l'autre nous convenons qu'elles ne se discutent pas.

Vous souvenez-vous du langage que vous a tenu votre conscience au terme de ce long et douloureux travail où, réveillée pour la première fois par l'Esprit de Dieu, elle vous a révélé votre vraie position devant Lui et a statué avec une inexorable rigueur sur votre état moral? Vous souvenez-vous du langage qu'elle vous tient encore après chaque rechute? Ce que la conscience prononce alors, c'est non seulement un jugement objectif sur le bien et sur le mal : que le bien est bien, que le mal est mal, que le bien doit être fait, que le mal doit être évité. Non, de cette vérité objective et générale, la conscience, une fois réveillée, vous fait une application douloureuse et personnelle. Ce qu'elle dit toujours plus clairement à mesure qu'on consent de meilleur cœur à l'entendre, c'est que ce bien nous *pouvions* le faire, que ce mal nous *pouvions* l'éviter. L'homme dont la conscience se réveille a véritablement *horreur* des consolations banales qui ont toujours si grand succès auprès des âmes endormies et qui tiennent à le rester. C'est même là le propre caractère d'une conscience à laquelle l'Esprit de Dieu a parlé. Dites à un tel homme qu'après tout il n'est pas si mauvais, qu'il y a dans son passé, dans son entourage, dans l'exemple qu'il a reçu, dans son ignorance, abondamment de quoi l'excuser, il repoussera de toutes ses forces de pareilles atténuations. C'est un besoin pour lui de se sentir coupable. Tout ce qui tendrait à rejeter sur une puissance fatale ou sur quoi que ce soit d'étranger à lui-même une part de sa responsabilité lui inspire le même sentiment qu'éprouverait un homme longtemps égaré dans les entrailles de la terre et qui, au moment où il apercevrait le jour à l'ouverture de la caverne, se sentirait ramené de nouveau en arrière. Il est venu maintenant à la lumière, et plus cette lumière qui se fait sur son passé est vive, plus elle lui manifeste qu'il est bien l'auteur responsable de tout ce qu'il a à se reprocher ; responsable de ce qu'il a fait, après l'avoir bien pesé et compté, responsable de ce qu'il a fait par surprise, responsable de ce qu'il a volontairement ignoré, et responsable aussi de ces fautes cachées

dont, croyait-il, il ne s'était pas rendu compte ou qu'il s'imaginait pouvoir couvrir du manteau de ses bonnes intentions. Il sait parfaitement qu'à se soulager de n'importe quelle part de ce poids, il se verrait contraint d'en porter un bien plus lourd encore, celui d'un mensonge volontaire. Et à mesure que la lumière grandit et que sa vie morale continue à progresser, il n'en va pas autrement. Plus sa conscience s'éclaire et se purifie, dans la pratique de la volonté de Dieu, plus elle est énergique à proclamer le caractère inexcusable du péché, plus elle apparaît radicalement antidéterministe.

Voulez-vous, continuai-je, renier ces expériences-là et les taxer d'illusions? Non, cela nous serait aussi impossible à l'un qu'à l'autre. Révoquer en doute ou simplement discuter ce témoignage intérieur, ce serait, nous en avons l'un et l'autre le sentiment parfaitement distinct, ce serait ébranler jusque dans ses fondements toute notre vie religieuse et morale. En un mot, la conscience, dans cet état où la replace cette action d'en haut à laquelle nous en appelons, souscrit pleinement à la sentence de Paul au début de l'épître aux Romains, disant des péchés même de ceux qui n'ont pas été placés en présence de la lumière évangélique qu'ils sont inexcusables.

* * *

Nul besoin maintenant de démontrer l'apparente opposition qui existe entre ce fait intérieur et le fait d'expérience dont nous parlions en commençant. Si la constatation empirique de l'état de notre liberté, ce qu'on appelle les faits, ne peuvent démentir le témoignage de la conscience qui serait toujours plus fort qu'eux, ils renversent en tout cas la théorie abstraite qu'à première vue on serait tenté de bâtir sur les affirmations esquissées tout à l'heure. Cette théorie abstraite, on la connaît d'ailleurs. C'est celle qui concevrait la liberté en dehors de toute détermination, de toute limitation, celle qui placerait, d'une manière ou d'une autre, à la base de l'existence de chacun de nous, un acte initial et parfaitement libre où il se serait déterminé par lui-même, mesurant et acceptant d'avance les

conséquences de son choix. Cette théorie-là, nous nous dispenserons de la discuter et on nous dispensera aussi de détailler les raisons qui motivent ce jugement un peu sommaire. Ces raisons, l'interlocuteur auquel j'ai fait allusion nous les a suffisamment fait connaître. Le fait est que plus on creuse l'histoire, aussi bien celle des individus que celle des collectivités grandes ou petites, plus on juge accablant le poids des déterminations de tout genre qui pèsent sur l'individu. Cette vue est si impressive, si tragique même, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle devienne promptement malsaine pour la foi en la liberté morale. A peine l'individu est-il en état de subir l'influence de ces déterminations qu'elles sont là pour le saisir, que dis-je, elles se préparaient déjà à agir, en un sens elles agissaient déjà avant même qu'il fût appelé à l'existence. Puissance de l'hérédité, action du milieu, influences de tout genre subies longtemps avant de pouvoir être librement acceptées, puis fatalement acceptées pour avoir été longtemps subies, attraits fascinateurs des sens dont on ne peut, par une fatale contradiction, démasquer l'illusion qu'après s'y être abandonné et dont on perd la force de démasquer l'illusion du moment qu'on s'y abandonne, tout se ligue à la fois contre la liberté à son premier éveil, comme les serpents qui s'enlacent autour du berceau d'Hercule. Seulement, le mythe est ici plus consolant que l'histoire. Hercule enfant étouffe les monstres, et ici ce sont les monstres qui triomphent trop aisément du nouveau-né qui, parvenu à l'âge d'homme, n'eût pas eu trop de toute sa force pour les vaincre. Arrêtons-nous, nous souvenant que la thèse présente, le caractère relatif, déterminé de notre liberté, est aujourd'hui bien certainement l'une des plus rebattues qui soient au monde, jouissant de ce triomphe exceptionnel de régner sans conteste, sous des formes infiniment diverses il est vrai, depuis les plus hauts sommets de la théologie jusqu'aux bas-fonds les plus fangeux de la littérature naturaliste.

J'ai le sentiment de n'avoir pas, dans cette exposition, affaibli les opinions en jeu ici. On pourra même se demander si nulle exagération ne perce dans ces plaintes qu'on trouve aujourd'hui partout et dont je n'ai cherché à être que l'écho

fidèle. N'importe, prenons les choses comme on nous les donne. Que deviennent alors, en présence de faits si dûment constatés, les affirmations de la conscience dont nous avons aussi cherché à recueillir l'écho. Si cette barrière invincible que la conscience chrétienne oppose au déterminisme ne peut céder, ne pourrait-elle au moins s'abaisser quelque peu? Voilà ce que n'ont pas manqué de demander, tout en continuant à se dire antidéterministes, bon nombre d'avocats de la liberté morale.

Après tout, s'est-on dit, quelle est l'essence de la volonté? C'est de *vouloir*. Voilà, au fond, tout ce dont nous avons pleinement conscience. Ce que renferme ce témoignage que nous avons analysé, c'est que l'acte coupable était *voulu*, bien voulu. Voilà la certitude de ce témoignage, mais en voilà les limites. La conscience n'a pas pu se prononcer, elle n'a pas même été appelée à le faire sur la nature de cet acte de volonté, sur les motifs qui l'ont déterminé, sur les puissances qui l'ont influencée. Elle n'a pu dire qu'une chose, c'est qu'il y a eu là un acte de volonté.

Volonté pleinement libre et responsable? C'est ce qu'il reste à voir. « En me condamnant, écrit M. Scherer, j'affirme deux choses : que l'acte est mauvais, c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal, et que cet acte est mien, c'est-à-dire accompli par moi... Ce qui est absolu, ce n'est pas la liberté, mais le sentiment de l'obligation. Le caractère de celle-ci fait illusion sur le caractère de celle-là. »

Une telle illusion, si elle était possible, serait, il n'y a pas à dire, de la plus haute gravité. Nous ne voyons pas comment l'autorité de la conscience, ébranlée de ce côté-là, pourrait retrouver son assise. Mais s'il est, nous paraît-il, un point sur lequel porte avec clarté le verdict de la conscience, c'est justement celui-là. S'il est un point sur lequel on puisse traduire ce prononcé de la conscience en une affirmation systématique, c'est le fait de notre responsabilité. Car enfin, si je me proclame sans excuse, c'est apparemment non pas en premier lieu que je devais faire autrement, mais avant tout que je *pouvais* faire autrement. La conscience, remarquons-le bien (en regrettant

vivement de ne pouvoir entrer ici dans une analyse délicate pour laquelle le temps nous manque), la conscience nous renseigne beaucoup moins sur l'étendue de la loi morale que sur notre propre culpabilité. Si nous avons jamais su analyser les enseignements qu'elle nous donne, il nous paraît certain qu'elle remonte de celle-ci à celui-là, de la culpabilité à l'idéal moral, et non point qu'elle descend, par une voie forcément déductive, de celui-là à celle-ci. Ce que la conscience perçoit le plus directement, c'est la culpabilité, bien plutôt que le caractère absolu de la loi morale. Ce dernier point est impliqué tant qu'on voudra dans le premier, le fait est qu'il n'y est qu'impliqué et que cette notion est bien autrement lente à s'imposer à la conscience chrétienne que celle tout immédiate de la responsabilité personnelle. Cette ingénieuse distinction, sur laquelle se rabat l'auteur cité tout à l'heure, explique peu de choses, ou s'il faut la prendre à la lettre, sacrifie décidément le fait qu'elle a prétendu expliquer.

Il ne reste donc qu'une chose à faire : prendre au sérieux l'un et l'autre les deux termes du problème, que nous formulerions comme suit : Nous nous sentons pleinement responsables et nous ne sommes pas parfaitement libres. Il nous semble même que si l'un des deux devait céder à l'autre, ce ne serait pas le fait d'expérience directe auquel nous en avons appelé en premier lieu : le fait de la responsabilité. S'il en est un qui soit intérieur, immédiat, impératif, c'est celui-là et non l'autre. Voilà, nous paraît-il, le fil conducteur qu'il ne faut pas lâcher. Il a beau être ténu et en apparence fragile, ce n'est qu'en le retenant bien que nous échapperons aux fantasmagories décevantes de l'obscur dédale où nous essayons de nous diriger.

* * *

C'est aussi le besoin de maintenir intacte la croyance à la liberté qui a certainement inspiré l'une des tentatives les plus hardies de surmonter ce dualisme, en reculant le fait qui lui aurait donné naissance au delà des limites de l'expérience actuelle. Ici, la tentation était d'autant plus forte qu'en essayant

cette voie-là, il se pourrait qu'on eût côtoyé de très près la vérité.

On ne s'attendra pas, dans notre course à bâtons rompus, à nous voir aborder la critique des systèmes plus ou moins variés dont le trait commun revient à ceci : placer l'acte de pure liberté, dont on ne retrouve plus les traces à aucun moment de notre développement actuel, en dehors de la sphère de l'expérience, dans une décision antérieure à l'existence présente, décision à laquelle on se sent d'autant plus le droit d'assigner tous les caractères de liberté qu'on voudra qu'elle échappe complètement à tout ressouvenir et par conséquent à tout contrôle.

Il semble que c'est précisément ce grand avantage qui devrait éveiller notre défiance. Sans parler des difficultés psychologiques qui naissent ici, mais que je passe, on peut se demander quelle est, dans la vie morale, la place d'un fait initial dont nous ne gardons aucun souvenir? Pour rester ici sur le terrain des expériences morales dont nous n'avons pas le temps de nous écarter, bornons-nous à remarquer que ce fait ne saurait tenir aucune place dans le phénomène du repentir. De quel nom dès lors appeler cette méprise étrange par laquelle l'homme s'accuserait de tout le mal qu'il a fait, excepté de ce dont il aurait à s'accuser en premier lieu, de la seule chose dont il dût proprement s'accuser? Faire intervenir ici l'illusion serait impossible. S'il est un point, nous l'avons vu, sur lequel on ne puisse accepter la pensée que nous nous trompions, c'est ici. Si, *ici*, la conscience se trompe, alors c'en est fait, nulle confiance ne nous est plus possible en ses arrêts.

Est-ce que, d'ailleurs, l'expérience, les faits trouvent mieux leur compte à cette sorte d'épopée mystique, si propre à flatter l'imagination ? Qui oserait le dire ?

Mais les dispositions mauvaises que nous possédons, nous savons d'où elles viennent, nous les avons héritées. Autant faire passer pour venir des antipodes l'humble objet que nous venons d'acheter à la boutique d'en face. Cette impulsion au mal, cette détermination quelle qu'elle soit, nous remontons à son origine avec la même facilité, avec la même sûreté qu'à

celle de ce trait du visage, de ce signe caractéristique qui va se transmettant de père en fils. S'il y a des caractères nationaux et héréditaires, il y a des vices nationaux et héréditaires, on le sait en tout pays. Ce serait abuser de la patience de mes auditeurs que de poursuivre cette démonstration, à moins que, par sympathie pour une tentative récente de ressusciter le créatianisme en le greffant sur les idées de Julius Muller, on ne veuille examiner un instant la théorie naguère exposée dans une brochure dont je ne puis parler au reste que par ouï dire. L'âme, d'après l'auteur, après sa décision première, se trouverait placée, par un acte du Créateur, précisément dans le milieu où elle pourrait se développer suivant la ligne qu'elle a spontanément adoptée. L'esprit qui, dans l'existence antérieure, aura manifesté pour la boisson un goût fatal et prématuré, c'est plus que jamais le cas de le dire, s'incarnera dans le fils d'un ivrogne et ainsi de suite.

* * *

Tout en nous inclinant devant une foi à la liberté morale assez intense pour ne pas craindre de chercher dans des solutions de ce genre le remède héroïque destiné à la sauver, nous préférons, pour notre compte, ne pas donner un démenti aux faits les plus aisément constatables. Si la solidarité à elle toute seule ne nous offre rien qui nous donne la solution de notre problème, il n'en est pas moins vrai qu'il n'est pas un fait d'expérience dont elle ne rende compte d'une manière suffisamment claire, et un de nos griefs à l'endroit de l'ingénieuse hypothèse dont nous venons d'esquisser le profil, c'est qu'elle nous paraît offrir une arme dangereuse aux adversaires de la liberté. En effet, en essayant d'échapper aux conséquences de la solidarité, elle semble admettre comme démontré qu'une conception qui rend à ce point compte de tout ne rendrait pas compte du fait de la liberté.

Mais regardons la difficulté en face et avec confiance. Serait-il bien possible d'admettre que le fait incontestable de la solidarité dût trouver désormais irrévocablement sa place dans

l'arsenal du déterminisme? Après avoir interrogé à ce sujet l'expérience, qui paraît déposer contre la liberté, soumettons à un autre point de vue le fait complexe de la solidarité à un examen sérieux, en l'interrogeant sous les auspices de la conscience morale. Nous nous sentons solidaires, dans les différentes collectivités dont nous faisons partie, sans le vouloir, famille, patrie, humanité. Nous sommes membres les uns des autres, dans le sens strict du mot. Sans cesse nous donnons et nous recevons. Nous engageons les autres et les autres nous engagent. L'opprobre ou l'honneur de l'un est plus ou moins l'opprobre ou l'honneur de tous. Et ne négligeons pas ce fait capital que nous retrouverons tout à l'heure. Le bien ou le mal que l'ensemble apporte à l'individu ou que l'individu procure à l'ensemble est d'autant plus son bien ou son mal à lui, d'autant plus sa chose propre, qu'il est membre de la collectivité par un acte moins volontaire. Nous pouvons à la rigueur répudier l'Etat dont nous faisons partie, nous ne saurions sortir de la famille. La participation à la famille a un caractère encore bien autrement involontaire, nécessaire, que la participation à l'Etat. Il semble donc que notre responsabilité morale à l'égard des actes commis par d'autres que par nous au sein de la famille devrait être moindre. Il n'en est rien. Il nous est bien autrement difficile de répudier les bénéfices ou les charges morales de la famille à laquelle nous appartenons que de nous décharger de notre part du patrimoine que nous possédons en commun avec nos concitoyens. Serait-ce uniquement parce que l'Etat forme une collectivité plus vaste où le remous moral se fait moins sentir? Je ne le crois pas, et la suite nous le fera peut-être entrevoir.

Pour le moment, tenons-nous-en au fait lui-même. Que faut-il chercher sous ces expressions : J'ai honte de mon pays, je rougis pour mon peuple, ou bien au contraire : L'acte de ce citoyen nous honore? Des phrases? oui, sans doute, dans la bouche de ceux qui parlent pour ne rien dire; mais analysons le sentiment lui-même, si fort parfois qu'il a enfanté des actes d'héroïsme ou de désespoir, et si nous continuons à partir de la supposition que la conscience humaine ne se trompe pas

quand elle prononce certains verdicts, nous y trouverons, si je ne fais erreur, un fait d'une capitale importance.

Si les esprits pénétrants qui vouent une si grande puissance d'analyse à l'étude des faits d'expérience sensible voulaient bien mettre à constater ces jugements intérieurs le même empressement, le même sérieux qu'à les accepter, nous pourrions être sûrs que le déterminisme n'aurait pas la part si belle qu'on la lui fait de nos jours.

Pourquoi les faiblesses ou les crimes de notre pays nous inspirent-ils, remarquons-le bien, non pas seulement de la tristesse, du regret, du malaise, mais de la honte, on pourrait presque dire du remords? Que penser de cette perception très distincte qu'éprouve au lendemain d'une grande iniquité publique un membre du peuple où elle s'est commise, sentant qu'il a à braver non seulement l'opprobre qui s'attache au nom national qu'il porte, mais quelque chose qui tient à lui-même? Au nom de quel principe enfin souscrivons-nous *quand nous le voyons sincère* à la pensée d'un jour national d'humiliation et de prière, conviant à se repentir un peuple tout entier? Ce n'est pas, croyons-nous, au nom d'un simple préjugé d'honneur chevaleresque. C'est par suite d'un acte de contrition intérieure parti des fibres les plus intimes de notre vie morale. Cet acte dont nous portons ou l'honneur ou la honte, nous l'avons commis, nous avons aidé à le commettre. Vinet fait quelque part une application éloquente à l'histoire de la révolution française de cette parole de l'Exode : « L'Eternel châtia le peuple pour avoir fait le veau d'or qu'Aaron lui avait fait. » C'est à ceux qui croient à la justice dans l'histoire de rechercher jusqu'à quel point il serait paradoxal de dire que le crime de la révocation de l'édit de Nantes a été commis par les derniers Bourbons qui en ont si manifestement porté la peine. « C'est moi qui ai bâti ce cabaret, » disait un homme qui se repentait de n'avoir pas donné, comme il l'aurait fallu, l'exemple de la sobriété, en assistant humilié à un défilé d'ivrognes dans un village où il mettait le pied pour la première fois de sa vie.

Qu'est-ce à dire? simplement ceci : Si nous nous sentons humiliés du mal qui se fait autour de nous, nous reconnais-

sons que nous y avons contribué pour une part quelconque, mais en prenant ce mot contribué dans un sens aussi strict que le voudra réclamer l'analyse impartiale du fait de conscience invoqué ici. On ne se repent pas de ce qu'on n'a pas fait. Nous nous repentons, nous nous humilions d'une multitude d'actes qu'à première vue nous n'avons pas commis. Donc, nous y sommes actifs, bien plus librement actifs que nous ne nous l'imaginons. Il est assez visible que je ne fais point ici de théorie, je crois me borner à constater sérieusement ce qu'implique l'analyse de notre jugement moral.

Si une telle conclusion paraît à première vue étrange et même répugnante, ne serait-ce pas tout simplement que, subissant sans nous en douter l'influence des idées déterministes, nous avons pris l'habitude d'opposer ces deux termes: solidarité, liberté, accepté comme allant sans dire que du moment que nous faisons partie d'une collectivité, nous y laissons une part de cette liberté? Pour quelle part l'habitude entre-t-elle dans l'extrême difficulté que nous éprouvons à réfuter ce point de vue? En tout cas il nous semble que la difficulté s'est accrue depuis le XVIe siècle, où la profession de l'augustinisme que l'on sait n'est pas devenue, tant s'en faut, une école de servitude; mais depuis quelques années surtout la solidarité a été invoquée au profit de tant de théories insalubres pour la liberté morale, elle a paru se prêter de si bon cœur à l'étouffement de l'individualisme chrétien, elle s'est trouvée là si à propos pour donner appui à tant de réactions, ecclésiastiques et autres, qu'il n'y pas lieu de s'étonner des associations d'idées qu'elle appelle. Si on me permet cette comparaison un peu vulgaire, elle me fait l'effet, pour beaucoup de théologiens, de ressembler à l'une de ces vieilles armoires de famille d'où les enfants de la maison se sont peu à peu accoutumés à ne jamais voir sortir que des oripeaux des temps passés,... oubliant qu'il y a là autre chose encore, la cassette qui renferme les titres de la famille et ses lettres d'affranchissement.

Seulement, et c'est ici que je sens jusqu'à quel point le présent travail ne peut qu'ouvrir une discussion et qu'indiquer

la voie dans laquelle il ne faudrait s'engager qu'armé des instruments de précision d'une analyse sérieuse et scientifique; seulement, disons-nous, quel est le sens de cette affirmation de liberté impliquée dans le jugement auquel j'en ai appelé?

Ce jugement s'épuise-t-il dans l'aveu que l'influence que nous avons subie nous l'avons librement acceptée, nous l'avons faite *nôtre* par un acte de volonté? Evidemment c'est là ce que nous nous surprenons sans cesse à faire. En définitive, le besoin embarrassé d'excuser le milieu ambiant où nous vivons, de prendre le parti des « nôtres, » de défendre envers et contre tous une mauvaise cause où nous sommes engagés, avec ou sans notre consentement, n'est pas autre chose qu'une réaction contre le désaveu de notre conscience. Nous réagissons contre cette sentence, donc nous la percevions distinctement, donc nous pouvions y obéir. Le malaise que nous causent les mauvaises habitudes prises dans une méchante société, l'embarras que nous font ressentir les travers, les ridicules ou les vices contractés par l'hérédité n'est pas autre chose que l'affirmation de notre liberté. Il y a donc *cela;* reste à savoir s'il n'y a que cela. En d'autres termes, reste à savoir si le mal dont nous nous accusons n'est autre que le fait de n'avoir pas réagi contre le milieu ambiant, contre les puissances qui nous déterminent? réaction toujours possible, nous venons de le voir. En d'autres termes encore, est-ce que le fait de notre culpabilité se trouverait renfermé tout entier dans ces trois termes : nous sommes appelés à réagir, nous pouvons réagir, nous ne réagissons pas? Non, car avec tout cela nous n'avons franchi ni les limites du pélagianisme ni celles de l'abstraction.

Appelons de nouveau à notre aide le témoignage de l'expérience intérieure. Sur quoi bien exactement porte la sentence de notre conscience, une fois réveillée? Nous nous sentons inexcusables, avons-nous dit, mais de quoi? De tel ou tel acte spécial? Non. Si sévère que soit rendue la conscience, elle n'hésite pas à admettre qu'étant donné tel état général, il ne se pouvait faire que nous n'agissions pas comme nous avons agi. Etant donné l'homme tel qu'il est, on peut fort bien montrer

que le péché particulier était si complètement impliqué dans cet état qu'on pouvait le pronostiquer en quelque sorte mathématiquement. C'est cela précisément que met en lumière la statistique morale, spécialement la statistique de la criminalité, dont on a voulu faire l'un des principaux piliers du déterminisme. La conscience chrétienne nie si peu un pareil état de choses qu'elle souscrit de toutes ses forces à la déclaration de l'Ecriture que le péché est un esclavage. Elle laisse au pélagianisme le soin de cataloguer les actions mauvaises sur lesquelles le repentir doit porter: elle remonte plus haut, elle va plus profond. Ce dont nous sommes inexcusables, ce n'est pas d'avoir fait ceci ou cela. Ceci ou cela, encore une fois, peut être absolument impliqué dans ce que nous sommes. Ce dont nous sommes inexcusables c'est d'être ce que nous sommes. Voilà même l'affirmation essentielle impliquée dans l'acte du repentir tel que l'Esprit de Dieu le produit, comme on l'a suffisamment vu dans tous les grands réveils religieux. Le trait propre de tout réveil digne de ce nom a été de rompre absolument avec l'individualisme atomistique qui est à la base du pélagianisme. Plus l'acte de repentance a été vivant et profond, plus il a consisté dans un jugement amer porté sur un état général, échappant à notre action et par conséquent incurable, dans la reconnaissance du fait que le péché n'était pas seulement une succession d'actes, mais une nature mauvaise désormais irrévocablement attachée à nous, ce qui résulte suffisamment d'ailleurs de ce que le péché est un fait absolument universel. Une nature, disons-nous; le mot a ses inconvénients. Nous le conservons cependant, dans l'espoir qu'on voudra bien ne pas nous quereller sur les termes.

En même temps ce que cet acte de repentance proclame, c'est le caractère inexcusable de cette nature mauvaise. Le pécheur ne se tient pas seulement pour un malade incurable, il souscrit à une condamnation prononcée contre lui et contre laquelle, il le sent, il ne saurait élever aucune réclamation. C'est cela même, il en convient, qui rend sa position désespérée devant Dieu. Le miracle qui lui rendra la santé, il ne voit pas comment il pourrait s'accomplir sans violer non pas

des lois métaphysiques dont il n'a cure ici, mais ces lois de justice éternelle qu'il a besoin de voir sauvegardées, dût sa propre condamnation servir à les démontrer inflexibles.

Que la répugnance que la théologie a montrée souvent à s'occuper de ces imposants phénomènes de la vie religieuse ne l'empêche pas de prendre ici enseignement. Le réveil du commencement de ce siècle, avant le moment où il est entré un peu artificiellement dans une théologie déjà faite et qui n'était pas de tout point faite à sa taille, était aussi résolument antidéterministe qu'antipélagien. Si sa théologie d'ailleurs n'a pas su se maintenir longtemps sur cette arête aiguë, ce n'est pas nous qui lui en ferons un reproche, au moment où nous allons être dans le cas de confesser notre propre embarras.

Résumons donc, avant de nous préparer à conclure, ce que nous avons essayé d'établir, en disant : Plus la conscience creuse dans le fait moral, moins elle se sent libre, plus elle se sent responsable. Avec la conviction que nous sommes esclaves du péché grandit le sentiment qu'il est, comme s'exprime saint Paul, « condamnable au plus haut point, » καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός. (Rom. VII, 13.) C'est le pécheur qui s'imagine pouvoir se corriger quand et comme il voudra qui n'a pas l'idée de se repentir. C'est celui qui sait qu'il ne peut se corriger lui-même qui sent qu'il doit le faire et qu'il est coupable s'il ne le fait pas. Quand les antinomies arrivent à un état aussi aigu, on a le sentiment qu'elles sont plus apparentes que réelles. Arrêtons-nous ici et, en faisant front contre les pélagiens, tâchons de ne pas faire les affaires du manichéisme. Interrogeons une dernière fois les expériences authentiques de la conscience chrétienne. C'est ici peut-être que nous verrons jaillir le filet de lumière qui nous aidera à sortir de nos obscurités.

Le pécheur, disions-nous, reconnaît qu'il ne saurait élever aucune réclamation contre la sentence qui l'atteint. Il ne voit pas d'où le pardon pourrait venir sans léser les droits de la justice. Cela est vrai ; mais quand la grâce lui est offerte, il ne la refusera pas, il sent qu'il ne doit pas la refuser, qu'il ne pourrait la refuser, sans combler, et désormais d'une manière définitive, la mesure de son péché. Sans doute, il la reçoit en tant

que *grâce*. Il n'a pas l'idée d'y voir une chose due. S'il en était ainsi, elle perdrait aussitôt à ses yeux tout son prix. C'est ici qu'il faut s'élever contre une manière de représenter la grâce très répandue, aussi bien dans les expositions populaires du sujet que dans la théologie scientifique. En faisant du péché quelque chose de fatal, une nature dans le sens étendu du mot, on en a cherché souvent l'explication dans ce fait qu'en compensation Dieu a offert à l'homme le salut. Dès lors l'homme perd tout droit de se plaindre. Inutile de faire observer que raisonner ainsi c'est faire évanouir l'idée même qu'on défend. Si la grâce est cela, Dieu s'acquitte tout simplement d'un dû envers la nature humaine. L'idée de grâce elle-même disparaît. Ce n'est certes pas ainsi qu'en juge le pécheur réveillé, qui saisit la grâce avec reconnaissance justement parce qu'il sait n'y avoir aucun droit. Il apprend à aimer le Dieu qui lui a pardonné, parce qu'il trouve en Lui celui qui, ne lui devant rien, lui donne tout, « celui qui a fait éclater son amour envers nous en ce que, lorsque nous n'étions que pécheurs, Christ est mort pour nous. » Tout ce qui ôterait à la grâce son caractère de parfaite gratuité lui ôterait du même coup toute action sur l'âme du racheté. Ici il faut bien reconnaître que le pécheur a raison, si l'on ne veut admettre que la conscience humaine est plus délicate, plus sévère envers elle-même que ne le serait, dans l'hypothèse contraire, le Dieu de justice et de sainteté.

Mais nous l'avons vu, d'un autre côté, tout en se condamnant lui-même, le pécheur sent qu'il ne saurait repousser la grâce une fois présentée; ses scrupules seraient une injure à Dieu. En serait-il ainsi si ce caractère inexcusable de son péché que nous avons reconnu était sans limites et absolu? Non! Si le miracle de la guérison morale, si le pardon devait violer la loi inflexible de la justice, si le péché était *dans ce sens* inexcusable, il deviendrait par là même inexpiable. En d'autres termes, si le pécheur était pleinement identifié avec son péché, en sorte que, selon la formule de Flacius, l'âme humaine fût le miroir de Satan, le pécheur devrait repousser le pardon. L'effroyable sentence que porte contre lui-même, en se faisant

l'écho de la justice souveraine, l'homme convaincu d'avoir péché contre le Saint-Esprit devrait être notre jugement sur nous-mêmes, et tous nous aurions raison de ne pas vouloir d'une grâce, impossible d'ailleurs, puisqu'elle ébranlerait les lois de l'univers moral.

Ici donc la foi qui saisit la grâce se trouve d'accord avec les affirmations de la conscience, tout en les maintenant ce qu'elles doivent toujours rester, des affirmations purement morales, sur lesquelles il n'a pas été possible de greffer jusqu'ici une théorie abstraite parfaitement satisfaisante. Mais cet accord fondamental est bien pour nous l'indice que c'est dans cette voie que finira par se trouver la vraie solution.

Il y a quelque chose qui ôte au péché le caractère inexpiable qu'en théorie on serait entraîné à lui accorder. Il y a quelque chose qui rend la rédemption possible, aussi longtemps que le pécheur ne s'est pas identifié avec le péché même. Donc il y a quelque chose qui rend le péché relativement excusable.

Ce quelque chose, nous n'avons pas à essayer de le déterminer plus précisément. Nous ne voulons pas compliquer la discussion d'aujourd'hui en examinant à ce propos les diverses théories de l'imputation. Contentons-nous sur ce point de dire en passant que cette excuse relative ne saurait consister dans le simple fait de l'hérédité, car à ce compte le péché eût été inexpiable pour le père de notre race, placé en dehors des conditions de l'hérédité, quand bien même d'autre part l'apparition du premier homme n'est pas un commencement absolu.

Disons donc seulement que le pardon demeure possible aussi longtemps que le péché reste un fait extérieur à nous-mêmes. Ce fait extérieur nous influence et nous détermine, mais il nous détermine de telle manière qu'à chaque instant nous sentons que nous pourrions en secouer l'influence, et la conscience, qui ne se trompe pas, reconnaît que s'il nous détermine, c'est notre faute. Nous sommes déterminés, voilà notre excuse relative, mais s'il est permis d'accentuer dans les termes l'antithèse paradoxale que nous avons essayé de faire ressortir, nous sommes volontairement déterminés, et c'est là-dessus que la conscience chrétienne, ramenée à son libre pro-

noncé, voudra toujours mettre l'accent. Ainsi le fait le plus reculé auquel nous parvenions en creusant le fait de la solidarité est encore après tout une affirmation de liberté.

Serait-il possible de pousser plus loin cette investigation? Sans nul doute, mais la franchise veut avant tout que nous n'évitions pas de reconnaître qu'ici se creuse un abîme que nous ne nous chargeons pas de franchir. Si la puissance qui nous détermine nous détermine par notre faute, d'où vient qu'elle détermine tous les hommes? D'où vient le fait de l'universalité du péché? Tiendrons-nous pour sérieuse la réponse alléguée : qu'après tout l'universalité du péché n'est pas un fait d'expérience? Ne faisons aucune difficulté de reconnaître que dix-huit siècles de théologie ont laissé le problème à peu près intact, de quelque côté qu'on l'ait attaqué. Aussi bien n'est-ce pas de celui-là que nous avons essayé la solution. Nous n'avons voulu que constater ceci : le dernier mot de la conscience pressée dans ses derniers retranchements, interrogée au nom du sentiment du péché, comme au nom des expériences de la grâce, revient toujours à cet aveu : « Dieu est juste. Je suis méchant. » Peut-être de nos jours la solution scientifique de l'énigme serait-elle plus avancée si, au lieu de s'égarer à la suite des lueurs aussi brillantes que trompeuses du déterminisme, la théologie eût marché avec persévérance sur cette humble et faible lumière de l'affirmation de la liberté morale; lumière sur laquelle ont passé tant de vents contraires et que nul n'a pu éteindre, lumière dont la pureté croissante, à mesure qu'on en approche, dit assez à qui marche vers elle que c'est bien de ce côté-là que se trouve le bon chemin et la vérité.

L'HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE

DE

J. C. K. VON HOFMANN

ci-devant professeur à Erlangen [1].

Depuis que le professeur Hofmann d'Erlangen a quitté ce monde, chaque année nouvelle a vu paraître, par les soins de ses collègues et de ses disciples, un nouveau témoin de sa féconde activité scientifique. On a recueilli d'abord, dans un ordre plus ou moins systématique, ses *Vermischte Aufsætze*, articles divers, dissertations, compte rendus critiques, etc., publiés en divers temps, la plupart dans la *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, qui fut pendant bien des années l'organe périodique de l'école d'Erlangen. Puis ce fut le tour de son *Ethique théologique*, reproduction d'un cours professé en 1874. Ensuite est venue une *Encyclopédie de la théologie*, éditée d'après les leçons académiques et les manuscrits du défunt, et qui, conformément à sa façon de concevoir cette discipline, expose sous une forme condensée le système complet de sa théologie. Voici maintenant son cours d'*Herméneutique biblique* rédigé par un de ses anciens auditeurs, M. le professeur Volck, de Dorpat.

[1] *Biblische Hermeneutik*, von J. Ch. K. von Hofmann, weiland Professor der Theologie in Erlangen. Nach Manuskripten und Vorlesungen herausgegeben von W. Volck, Doktor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor an der Universität Dorpat. — Nördlingen, Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung, 1880. x et 267 pages.

Ces diverses œuvres posthumes ne peuvent que confirmer ceux qui prendront la peine de les lire dans la haute idée que les précédents ouvrages de Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*, le *Schriftbeweis*, le volumineux *Commentaire* (encore inachevé) *sur le Nouveau Testament*, ont dû leur faire concevoir de l'originalité de son point de vue théologique, de sa sagacité d'esprit, de la profondeur et de la vigueur de sa pensée.

On sait que l'illustre chef de l'école théologique d'Erlangen unissait à un cordial attachement à la confession de foi de l'Eglise luthérienne une grande indépendance quant à la méthode et à la manière de formuler ses convictions évangéliques. La théologie chrétienne, telle qu'il la concevait, devait être avant tout la fidèle expression d'une forte conviction individuelle, acquise par une étude directe et approfondie des documents de la révélation et une expérience personnelle du salut qui est en Jésus-Christ. S'il était luthérien, et il se faisait gloire de l'être et n'entendait pas que personne lui contestât le droit de se dire tel, il ne l'était que parce que ses convictions personnelles, acquises, pensait-il, d'une manière absolument indépendante, s'étaient trouvées d'accord avec ce qui fait la substance de la confession luthérienne. Vis-à-vis de ceux qui lui faisaient un grief de ses déviations dogmatiques, par exemple en ce qui concerne l'œuvre rédemptrice de Christ, il ne craignait pas d'affirmer que, pour être un fils spirituel de Luther, il n'était pas un esclave de la lettre des confessions de foi qui se réclament de son nom. Il ne se considérait pas comme lié par la forme *dogmatique* particulière sous laquelle le contenu de la *foi* évangélique avait été défini dans ces vénérables documents. Libre à lui, comme à chacun, de tenter « une nouvelle manière d'enseigner une vieille vérité. »

Le grand mérite de Hofmann c'est d'avoir pris fait et cause, contre l'intellectualisme de l'orthodoxie traditionnelle, pour le caractère *historique* de la révélation, c'est d'avoir enseigné à ses auditeurs et à ses lecteurs à envisager tout le contenu de la Bible sous le point de vue d'une « histoire du salut. » On peut avoir d'importantes réserves à faire sur mainte conséquence qu'il a tirée de ce principe, en particulier sur le rap-

port qu'il établit entre la révélation *réale* et la révélation *verbale*. On peut lui reprocher la trop fréquente subtilité de son exégèse et un emploi abusif du procédé typologique. On peut trouver à redire à son ultraconservatisme en matière de critique biblique. Il est permis de pousser plus loin qu'il ne l'a fait lui-même l'application du point de vue historique à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Tout cela ne saurait empêcher de reconnaître ce qu'il y a de grandiose dans sa manière de concevoir les choses divines et humaines, combien est vivante et féconde sa manière d'envisager la révélation rédemptrice à la fois dans son unité et dans sa diversité. Tout cela ne doit pas faire oublier le service éminent qu'il a rendu à la théologie évangélique en faisant énergiquement front contre les errements d'un dogmatisme renouvelé du XVIIe siècle, tout en maintenant contre le rationalisme l'origine surnaturelle de la religion du salut.

Ce qui nous engage à consacrer ces quelques pages à un résumé de l'*Herméneutique biblique* du célèbre théologien bavarois, c'est que, comme le remarque avec beaucoup de raison l'éditeur, elle est tout particulièrement propre à initier à sa manière d'envisager l'Ecriture, à cette *heilsgeschichtliche Auffassung der Schrift* qu'il s'était donné pour mission de faire prévaloir dans la théologie évangélique contemporaine. On se convaincra d'ailleurs que, abstraction faite de tout intérêt personnel pour la pensée de l'auteur, ce petit volume mérite de fixer l'attention. Il le mérite déjà par la façon originale de comprendre le rôle de l'herméneutique biblique et par le soin tout particulier que l'auteur met à déterminer les aptitudes intellectuelles et surtout les conditions morales ou religieuses à remplir par l'interprète pour être en mesure d'arriver à la pleine intelligence des livres saints. Ce qui fait au fond le sujet du livre c'est ce qu'on appelle communément l'interprétation *théologique* de la Bible.

Il ne sera pas inutile d'ajouter que la lecture de ces pages est relativement facile. Le langage en est plus simple, le style plus clair, le fil des idées moins laborieux à suivre que ce n'est trop souvent le cas dans les ouvrages publiés par Hofmann de

son vivant, notamment dans sa grande dogmatique biblique, le *Schriftbeweis*. Cette différence provient en partie de ce que les matériaux laissés par le défunt ont passé par une rédaction de seconde main. Mais elle tient sans doute aussi au fait que ce volume est la reproduction d'un cours professé à la faculté d'Erlangen, et que Hofmann s'exprimait avec plus d'aisance de vive voix qu'il ne savait le faire la plume à la main.

I

Hofmann exclut dès l'abord de son cadre l'herméneutique *générale*. L'herméneutique biblique, dit-il, n'a pas à exposer les règles générales auxquelles doit se conformer toute interprétation quelconque. Ces règles, qui s'appliquent à l'Ecriture sainte non moins qu'à toute autre œuvre littéraire, l'herméneute biblique les suppose connues, il suppose comme allant de soi qu'on s'en souviendra toutes les fois qu'on voudra expliquer le texte de la Bible. L'objet de l'herméneutique *biblique* est uniquement de rechercher ce qui doit s'ajouter à ces lois générales pour qu'il en soit fait un emploi conforme au caractère particulier des livres qu'il s'agit d'interpréter.

L'histoire de l'interprétation biblique, — l'auteur la résume magistralement dans une vingtaine de pages, — cette histoire renferme un enseignement des plus instructifs : à savoir que toutes les fois que l'interprétation s'est écartée en quelque manière des voies tracées par les lois de l'herméneutique générale, cet écart avait pour cause, non point une méconnaissance de ces lois, mais plutôt une conception erronée de l'Ecriture sainte et une fausse idée touchant la position de l'interprète à son égard. C'est sous l'empire de cette erreur relative à l'Ecriture qu'on s'imaginait ne pas pouvoir ou ne pas devoir rester dans la voie légale de l'interprétation.

Ces positions fausses vis-à-vis de l'Ecriture, il s'en est produit de bien des sortes. On peut les ramener à quatre chefs principaux.

1. Tantôt la faute provient d'une manière erronée, toute abstraite, purement logique, de comprendre le fait que l'Ecri-

ture sainte est une œuvre du Saint-Esprit, en un mot, le fait de l'*inspiration*. De là diverses conséquences, toutes également contraires à une saine interprétation. *a*) On a admis une prétendue emphase des mots, en vertu de laquelle la lettre du texte devait offrir plus qu'elle n'est capable de porter. *b*) On a voulu trouver dans le texte scripturaire des secrets, des sens cachés, et pour les découvrir ou les déchiffrer on a eu recours à des artifices incompatibles avec la nature du discours. *c*) On a cru devoir exclure à priori, comme indignes du Saint-Esprit, bien des choses qu'exprimait incontestablement le sens littéral du texte. *d*) On a exclu enfin d'avance et sans examen la possibilité qu'il y eût dans l'Ecriture des choses, même de détail, qui ne s'accordent pas entre elles. Toutes ces aberrations ont leur source dans une idée fictive de l'inspiration.

2. Tantôt la fausse position de l'interprète à l'égard de l'Ecriture consiste en ce qu'il la considère par erreur comme un tout *absolument homogène*, ce qui l'empêche de reconnaître son caractère éminemment historique. La conséquence, c'est qu'on attribue dès l'abord une égale valeur à tous les éléments dont l'Ecriture se compose, au lieu d'en apprécier l'importance relative d'après la place qu'ils occupent dans l'ensemble. Il en résulte alors qu'on pense devoir retrouver les mêmes enseignements, les mêmes intuitions dans n'importe quelle portion de l'Ecriture, sans s'inquiéter des différences créées par le nexe historique.

3. Ou bien la position anormale à l'égard de l'Ecriture est la conséquence d'une fausse position *vis-à-vis de l'Eglise*. C'est ce qui arrive lorsqu'on part du principe de ne trouver dans l'Ecriture rien qui soit en contradiction avec la doctrine confessionnelle ou la tradition de telle ou telle Eglise particulière.

4. Ou bien enfin ce qui fausse la position de l'interprète à l'égard de l'Ecriture, c'est qu'il n'est pas dans la position voulue *à l'égard de la vérité salutaire* documentée dans l'Ecriture. Ceci a lieu lorsque l'interprète est résolu d'avance à ne rien trouver dans le texte qui soit en conflit avec le développement naturel de l'espèce humaine, avec les lois ordinaires de l'histoire, avec la « raison, » etc.

Telle étant l'influence qu'exerce sur l'interprétation biblique la position que prend l'interprète vis-à-vis de l'Ecriture Sainte, on peut se demander si, pour l'interpréter comme l'exigent les lois de l'herméneutique générale, le meilleur parti ne serait pas de ne pas prendre position du tout? On l'a prétendu en effet, et plusieurs se vantent de pratiquer cette neutralité. C'est là une illusion complète. Pareille dépréoccupation n'est pas humainement possible. Il ne se peut faire, quoi qu'on en dise, qu'un interprète ne soit ni chrétien ni non-chrétien, ni homme religieux ni homme irréligieux, qu'il soit purement et simplement interprète. Une semblable *table rase*, sur laquelle l'Ecriture viendrait projeter d'elle-même son exacte image, est une pure abstraction. On peut sans doute être *indifférent* en matière de religion, de christianisme, on peut ne pas éprouver le besoin d'un salut ayant sa source ailleurs que dans le développement autonome de la nature humaine. Mais cela même constitue une préoccupation. Indifférence religieuse n'est pas neutralité, et pour être incroyant on n'en est pas plus impartial.

Il faut le reconnaître, cependant, l'incroyant, par le fait que l'histoire du salut, dont l'Ecriture est à la fois le document et le produit, n'est pas pour lui d'une importance majeure, sera moins exposé que ne l'est maint croyant à la tentation de se torturer l'esprit tout en faisant violence au sens grammatical et historique du texte. Il ne se laissera entraîner hors des voies prescrites par l'herméneutique générale ni par une idée abstraite de l'inspiration, ni par une conception inexacte de l'unité de l'Ecriture, ni par la tradition de l'Eglise, ni même par le désir de concilier le contenu de la Bible avec les données de la raison naturelle. Souvent, dans l'exégèse de détail, il lui arrivera de se rencontrer avec l'interprète croyant qui sait s'affranchir de ces préoccupations erronées. Leurs résultats exégétiques pourront même concorder sur bien des points d'une manière frappante. Il est des chrétiens qui s'en étonnent et même s'en scandalisent. Ils ont tort; d'autant plus que cet accord qui résulte de l'application à un même texte des mêmes lois de l'herméneutique générale ne dure qu'autant

qu'il s'agit de l'intelligence du détail. Dès qu'on s'élève aux vues générales, dès qu'il s'agit de mettre tel texte particulier en rapport avec l'ensemble, d'en apprécier l'importance et la signification comme partie intégrante de l'organisme scripturaire, la différence qui sépare les deux interprètes ne tarde pas à se manifester. L'interprète soi-disant impartial, ou pour mieux dire indifférent, manque de l'aptitude nécessaire pour saisir la vraie portée du texte en question, la manière dont il s'enchaîne à tout le reste, la place qui lui revient dans l'ensemble de l'histoire du salut. Vivant en dehors de la sphère de ce salut auquel l'Ecriture rend témoignage, ne le possédant pas en lui-même, comment pourrait-il en avoir l'intelligence?

Ainsi donc, il faut prendre position. Le tout est de savoir quelle est pour l'interprète la vraie position, quelle est sa position normale en face de l'Ecriture, pour qu'il soit en mesure de la bien interpréter dans son ensemble non moins que dans les détails. Répondre à cette question est précisément la tâche qui incombe à l'herméneutique biblique.

II

L'herméneutique biblique suit une marche différente de celle que doit observer l'herméneutique générale. Il est dans la nature des choses que cette dernière procède du simple au composé, du détail à l'ensemble, du mot pris isolément à la contexture entière du discours et ainsi de suite. L'herméneutique biblique, en revanche, qui présuppose les règles de l'herméneutique générale et doit montrer l'influence que la nature spéciale de l'objet à interpréter exerce sur l'application de ces règles générales, suit un ordre inverse.

Elle commence par envisager l'Ecriture telle qu'elle se présente à l'interprète, c'est-à-dire dans son ensemble, en tant qu'elle forme un tout, un corps d'écrits unique. C'est comme telle, en effet, c'est dans sa totalité, qu'elle constitue la Sainte Ecriture de la chrétienté. De là une première partie principale, traitant de *l'Ecriture comme unité*.

Cette unité se présente sous deux faces et demande à être

considérée à un double point de vue : 1° au point de vue de sa valeur *actuelle* pour l'Eglise, et 2° en tant qu'elle est formée d'une réunion d'écrits provenant du *passé*.

1. Les écrits bibliques sont autre chose encore qu'une portion de la littérature universelle. S'ils n'étaient que cela, une herméneutique biblique serait superflue. Ils sont *la propriété actuelle de la chrétienté*, qui fait profession de posséder en eux *son Ecriture Sainte* ou, en d'autres termes, le document normatif de la vérité qui sauve. Voilà le fondement de l'herméneutique biblique et sa raison d'être. Elle part de l'idée que l'Ecriture est effectivement ce qu'elle est pour la foi des chrétiens et elle présuppose cette foi chez l'interprète à qui elle se propose de tracer sa ligne de conduite.

C'est donc comme chrétien que l'interprète abordera l'Ecriture, c'est comme membre de l'Eglise ; non pas comme membre de telle ou telle communauté, de telle Eglise particulière plutôt que de telle autre, mais comme membre de l'Eglise du Seigneur, qui est toujours et partout la même. Il partage la foi de cette Eglise relativement à l'Ecriture. Non pas qu'il aborde celle-ci avec une doctrine de l'inspiration toute faite. Mais, avec l'Eglise, il voit dans l'Ecriture le document qu'elle a reçu pour lui servir de norme et qui, comme tel, est *Ecriture Sainte*, œuvre de Dieu par son esprit dans un sens unique, à un titre plus éminent que tout ce que la littérature chrétienne extrabiblique peut offrir de meilleur. Cette foi, il la partage, parce qu'il en est assuré par son expérience personnelle ; assurance qui découle pour lui de celle qui a pour objet son propre salut en Christ. Elle se rapporte, cette foi, à l'Ecriture dans sa totalité. Quant à la question de savoir si *tous* les éléments qui, à l'heure qu'il est, en font partie intégrante participent sans exception à ce caractère spécial que la foi reconnaît à l'ensemble, elle demeure réservée. C'est à la science biblique qu'il appartient de l'élucider. Mais par le fait que c'est là une question de science, la certitude acquise sur ce point n'est plus une certitude de foi. La certitude, fondée sur la foi chrétienne, qui a pour objet la nature de l'Ecriture dans son ensemble, en tant qu'Ecriture Sainte, précède toute recher-

che scientifique. C'est, ne craignons pas de trancher le mot, un préjugé. Et c'est avec ce préjugé que l'interprète chrétien aborde l'étude des livres bibliques, dans l'espoir que les résultats essentiels de cette étude scientifique ne démentiront pas sa foi préalable, mais qu'ils ne feront que l'y confirmer.

Or cette foi dans l'Ecriture en tant qu'elle est, dans son ensemble, la propriété particulière de la chrétienté, son Ecriture Sainte, quelle influence exercera-t-elle sur l'interprétation de ce document ? En d'autres termes, quelles sont les présuppositions, fondées sur sa foi, que l'interprète apporte avec lui en faisant des livres bibliques l'objet de son étude ? Ces présuppositions sont au nombre de trois.

Et d'abord *a*) l'Ecriture étant pour l'Eglise chrétienne le document normatif de la vérité du salut, il en résulte que, pas plus que le salut qu'elle atteste, pas plus que l'Eglise à laquelle elle sert de norme, elle ne saurait être un produit du développement de la vie commune et naturelle de l'homme. Elle est une œuvre de Dieu, qui l'a insérée et comme entretissée (*hineingewirkt*) dans la trame du développement naturel de l'humanité, afin que, envers et contre lui, elle serve à la réalisation de la volonté de Dieu à l'égard des hommes. Document direct de l'histoire du salut, faisant elle-même partie de cette histoire, l'Ecriture doit participer, par son contenu comme par son origine, au caractère *surnaturel* de cette même histoire. La disposition dans laquelle l'interprète qui veut comprendre l'Ecriture Sainte s'approchera d'elle ne sera donc pas celle du doute à l'endroit des éléments surnaturels qu'elle renferme. Il s'attendra au contraire dès l'abord à les y rencontrer, parce qu'il sait que l'Ecriture, conformément à sa nature et à sa destination, ne peut pas ne pas être un livre extraordinaire. Mais il sait aussi que ce qu'elle offre de miraculeux, dans ses récits comme dans ses oracles, il ne l'aura compris que lorsqu'il en aura saisi le rapport à l'ensemble de cette histoire qui a pour centre Christ, le miracle par excellence.

b) Une seconde propriété non moins inhérente à l'Ecriture que son caractère surnaturel, c'est son caractère *israélite*. Israélite par son origine, elle l'est aussi eu égard à son contenu, et

cela non seulement dans l'Ancien, mais jusque dans le Nouveau Testament. L'interprète doit le présupposer, puisque le Médiateur de la relation particulière entre Dieu et les hommes, qui fait l'essence du christianisme, a été israélite, que son Eglise est issue d'Israël, qu'Israël a été au milieu des nations le peuple prédestiné à servir de théâtre à l'histoire du salut. A la fois produit et document de cette histoire, il ne se peut pas faire que le corps d'écrits que la chrétienté reconnaît pour son Ecriture sainte ne porte d'un bout à l'autre, dans son langage et dans son contenu, l'empreinte du peuple à qui furent confiées les révélations de Dieu et qui a été, comme nation, l'Eglise de Dieu sur la terre. Ce caractère israélite, l'interprète n'a pas le droit de l'effacer, pas plus sous prétexte de « traduire le langage biblique de sémitique en japhétique » que dans un intérêt mal entendu de spiritualisation. Il ne manquerait pas, en le faisant, d'exténuer le sens des termes scripturaires, d'altérer la substance des notions religieuses, de dénaturer les faits historiques et moraux qui tiennent à l'essence même de la révélation rédemptrice.

c) Enfin, l'interprète chrétien aborde sa tâche avec la certitude que l'Ecriture dans son ensemble rend témoignage à ce même salut dont il est personnellement en possession comme croyant; qu'elle sert, dans son unité, à documenter le fait, disons mieux, la réalité de la relation établie entre Dieu et l'humanité par la médiation de Jésus-Christ. Il présuppose donc que *tout ce qui s'y trouve se rapporte de près ou de loin à cette vérité centrale.* Ceci exige quelques éclaircissements. Deux questions surtout doivent être prises en considération.

La première est celle-ci : « Qu'en est-il des éléments scripturaires qui, par leur nature, ne sont pas objet de *foi*, mais rentrent dans le domaine du *savoir*, dans celui de la perception et de la connaissance naturelles de l'homme? L'Ecriture n'est pourtant pas un manuel infaillible de cosmologie, d'anthropologie, de psychologie, etc.? Et l'histoire biblique est autre chose qu'une découpure sans errata de l'histoire universelle? Impossible d'admettre que les choses de cet ordre soient comprises dans la « certitude » *a priori* qui découle pour l'interprète

de sa foi de chrétien. » — Rien n'est plus certain. L'Ecriture est mieux qu'un livre sans fautes, et les fautes qui s'y trouvent ne portent pas préjudice à ce par quoi elle se distingue de tout autre livre. Faire dépendre sa qualité de Parole de Dieu de la question de savoir si elle fait preuve d'infaillibilité, de parfaite exactitude, dans les choses qui sont affaire d'érudition, d'investigation scientifique, d'étude rationnelle ou de mémoire, c'est mesurer mal à propos l'action du Saint-Esprit, dont elle est un produit, d'après la nature de Dieu en soi, au lieu de la mesurer d'après le but en vue duquel elle s'est exercée. Mais, d'un autre côté, il ne faudrait pas dire que l'Ecriture n'est pas la Parole de Dieu, qu'elle la renferme seulement, établissant ainsi une différence entre ce qui, en elle, est vérité religieuse et, par conséquent, Parole de Dieu, et ce qui n'est pas vérité religieuse et, par cela même, n'est pas non plus Parole de Dieu : séparation mécanique qui, au point de vue de l'inspiration, impliquerait une impossibilité psychologique. L'action de l'Esprit de Dieu n'a pas été partielle, fragmentaire. L'homme qui écrivait sous l'action de l'Esprit de Dieu était tout entier sous cette action. La question est donc plutôt de savoir dans quelle relation les choses qui sont objet de connaissance naturelle, et auxquelles ne s'étend pas la certitude immédiate fondée sur la foi au salut, sont avec cette vérité du salut à laquelle l'Ecriture est destinée à rendre témoignage. Ainsi, par exemple, ce que l'Ecriture dit de la création du monde n'a pas pour but de satisfaire la curiosité scientifique, mais a une signification purement religieuse. Ce qu'elle veut dire, c'est qu'il n'existe pas de monde éternel et que celui qui a été créé était voulu de Dieu tel qu'il est ; que l'homme n'est pas un simple anneau dans l'enchaînement des phénomènes de la nature, mais que le monde a été créé en vue de lui et qu'avec lui la création a atteint son terme ; qu'il n'y a pas un éternel devenir, mais que la création est un acte accompli auquel succède l'histoire qui se passe entre Dieu et le monde, condition *sine qua non* de cette histoire du salut qui a pour terme le Fils de Dieu et qui doit aboutir à un ordre de choses où tout lui sera soumis comme à son Chef. Le récit de la Genèse n'offre pas, par conséquent, ce

qui doit faire l'objet et le but des investigations des hommes de science; il sert d'expression à une vérité qui est objet de foi. Ainsi donc, s'il est certain que ce qui est pour nous (ou a été autrefois pour ceux dont parle l'écrivain biblique) objet de connaissance naturelle ne participe pas, comme tel, à la certitude que l'Ecriture a pour nous en tant que document de la vérité du salut, il n'en est pas moins vrai que les éléments en question prennent part à cette certitude pour autant que et dans la mesure où ils sont en relation avec la vérité que l'Ecriture sert à documenter. L'interprète laissera donc le protocole ouvert sur la question de savoir jusqu'à quel point ce que l'Ecriture rapporte sur ces sujets-là peut soutenir l'examen scientifique que doit subir tout ce qui est objet de connaissance naturelle. Mais en même temps il aura toujours l'œil ouvert sur la manière dont ces choses se rapportent et s'enchaînent à ce qui est pour lui vérité certaine en vertu de sa foi, et cela afin qu'il apprenne à les envisager sous leur vrai jour et qu'il les entende comme elles veulent être entendues.

Le second point à élucider est celui-ci : La vérité du salut documentée dans l'Ecriture est une. Or comment, avec cette unité présupposée, se conciliera la grande diversité que l'on constate dans la manière dont cette vérité y est attestée ? — On connaît le principe, posé par l'ancienne théologie, que l'Ecriture doit être interprétée « selon l'analogie de la foi. » Ce principe herméneutique est juste, pourvu qu'on l'applique d'une manière moins extérieure et moins artificielle qu'on ne le fait souvent. Il ne suffit pas, en effet, de comparer entre eux les passages analogues ou d'aplanir tant bien que mal les divergences entre passages non similaires. La diversité des témoignages ne doit pas être méconnue ou effacée, il s'agit de la comprendre et de l'expliquer. Aussi, tout en partant de la conviction que la vérité est une, que l'Ecriture dans son ensemble a Christ pour objectif (*Christum treibe*, comme s'exprime Luther), et que les différentes parties de l'Ecriture doivent être étudiées, appréciées et jugées à ce point de vue, l'interprète cherchera avant tout à se rendre compte des raisons d'être de cette diversité. Dans ce but, il ne s'en tiendra pas à

l'étude des textes isolés. Il envisagera ceux-ci à la lumière de leur contexte général et les replacera dans leur milieu historique. Ainsi, par exemple, quand nous lisons dans Lév. XVIII, 5, l'exhortation adressée à Israël de « garder les statuts et les ordonnances de Dieu, parce que l'homme qui les garde a la vie, » ou dans Deut. XXVII, 26, la « malédiction » prononcée contre celui « qui ne persévère pas dans les paroles de la loi pour les mettre en pratique, » il semble que ces passages tracent une voie du salut toute différente de celle qu'enseigne le Nouveau Testament, entre autres dans Rom. III, 28 : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi. » Mais, pour bien comprendre les passages cités, il faut se rappeler qu'en tête de la législation on lit ces mots : « Moi, Jéhovah, je suis ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte. » Les articles de loi en question supposent, par conséquent, que l'Israélite auquel ils s'adressent croit en Dieu tel qu'il s'est fait connaître, comme le seul vrai Dieu, par le fait rédempteur de la sortie d'Egypte. Or cette délivrance étant présentée et reconnue avec actions de grâce comme l'accomplissement des promesses faites aux pères, il en résulte que cette foi en Dieu impliquait la foi au divin décret du salut pour la réalisation duquel la vocation d'Israël avait eu lieu. La promesse de la vie concerne donc une observation de la *loi* qui n'est autre chose que la mise en œuvre, la manifestation de cette *foi*. Il est vrai que Paul, dans Gal. III, 12 et Rom. X, 5, fait de ces mêmes passages une application bien différente. Mais pourquoi ? Parce qu'il avait affaire à des gens qui détachaient le νόμος de sa connexion avec l'histoire du salut, à des gens qui le faisaient passer pour une exigence divine indépendante de la promesse et qui prétendaient qu'on devait y satisfaire, non pas pour mettre sa foi en pratique, mais indépendamment de la foi et, pour ainsi dire, concurremment avec elle. C'est de la loi ainsi entendue, c'est-à-dire abstraction faite de la place et du rôle qui lui appartiennent dans l'histoire du salut, qu'il est dit qu'elle « tue » (2 Cor. III, 6) et qu'elle « condamne. » Combien différent est le langage que tient l'auteur du psaume XIXe ! Pour lui, la *thorah* de Jéhovah est ce qui restaure l'âme, elle rend la vie, dit-il. Mais

aussi, ce qu'il entend par תּוֹרַת יהוה, c'est un « témoignage » de la volonté divine qui comprend en première ligne la divine promesse, l'élection d'Israël, ce fondement de l'histoire du salut, de sorte que la « loi » des ordonnances, elle aussi, se trouve éclairée pour le psalmiste de la douce lumière qui émane de ce témoignage de la bienveillance de Dieu. — En s'étudiant à mettre de la sorte les diverses déclarations scripturaires en relation avec tout leur contexte, et, de plus, en tenant compte du but particulier de chaque écrit, des circonstances où il a pris naissance, de l'influence que ce but et ces circonstances ont dû exercer sur son contenu, l'interprète n'aura pas trop de peine à ramener la diversité à l'unité, sans pourtant tomber dans l'arbitraire. Après cela, s'il se trouvait un texte qui décidément ne pût cadrer en aucune façon avec la vérité une et toujours la même dont l'Ecriture est le document et la norme, un texte qui se refusât à rentrer sous cette unité fondamentale, l'interprète serait sans doute en droit de se demander si la portion de l'Ecriture où ce texte se rencontrerait peut être considérée comme en faisant légitimement partie. C'est par une difficulté de ce genre que Luther fut amené à porter sur l'épître de Jacques le jugement qu'on sait.

On vient de voir quelles sont les présuppositions avec lesquelles l'interprète aborde l'Ecriture, lorsque, avec l'Eglise, il la considère dans sa totalité comme le document normatif de la vérité qui sauve : elle a un caractère surnaturel, elle porte une empreinte israélite, elle rend témoignage dans son ensemble à ce même salut que le chrétien possède en lui-même. A défaut de ces présuppositions fondées sur la foi, on pourra faire de l'Ecriture une exégèse qui aura le mérite d'être « grammaticale et historique. » Mais on ne sera pas apte à la comprendre comme elle demande à être comprise, pour que l'interprétation biblique réponde véritablement à son but. Ce qu'on attend d'elle, qu'est-ce, en effet, sinon qu'elle mette l'Eglise en état de faire de l'Ecriture un fructueux usage comme norme de sa vie dans la foi, comme parole de Dieu sans cesse présente et toujours actuelle ?

III

Cette Ecriture, qui est actuellement en la possession de l'Eglise, et que l'Eglise considère comme son Ecriture sainte, n'est pas née d'aujourd'hui. Elle s'offre à l'interprète :

2° comme *un assemblage d'écrits datant de l'antiquité*, comme un recueil provenant du passé historique où l'Eglise actuelle plonge par ses racines. Il s'agit donc de savoir ce qui, de ce fait, est requis de l'interprète pour qu'il soit en mesure de la bien comprendre. Après avoir parlé de la disposition d'esprit dans laquelle il doit être en abordant sa tâche, il faut indiquer les connaissances que l'Ecriture présuppose chez lui, et l'influence que ces connaissances préalables exerceront sur son travail.

Ces connaissances sont de trois sortes. L'auteur entre sur ce sujet dans une abondance de développements où nous ne pouvons pas songer à le suivre. Nous n'indiquerons que les points principaux et ceux qui peuvent servir à caractériser les vues particulières de Hofmann.

a) L'interprète doit être renseigné sur l'*état originel du texte biblique*, soit en ce qui concerne l'*étendue du canon*, le nombre et l'intégrité des livres dont il se compose, soit en ce qui concerne *le texte lui-même*. Il doit savoir, et ne pas perdre de vue, qu'il n'existe pas, pour lui, de canon définitivement arrêté par l'autorité de tel ou tel symbole, non plus que de texte absolument normatif. A ces deux égards, il peut et doit user de toute liberté d'examen. Mais ses travaux exégétiques devront contribuer pour leur part à rétablir dans leur intégrité et leur pureté primitives ces textes transmis à travers les siècles.

b) L'interprète doit connaître les *langues originales* pour être capable d'expliquer le texte scripturaire selon les lois de l'idiome dans lequel il est conçu. Pour ce qui est de l'Ancien Testament, il doit avoir égard au fait que l'hébreu n'est qu'un rameau de la branche sémitique, mais en se gardant de recourir sans nécessité au dictionnaire des autres dialectes, — au fait que la langue hébraïque a eu une histoire pendant le temps même que cette littérature s'est formée, — au fait, enfin,

que d'autres langues, même non sémitiques, ont influé sur son lexique ou sa syntaxe. Quant au Nouveau Testament, qui n'est pas le produit d'une élaboration plusieurs fois séculaire, de même que pour les LXX, il faut être au courant de l'histoire par laquelle la langue grecque a passé à partir d'Alexandre le Grand, et avoir l'œil sur les différences entre l'idiome littéraire de la κοινή et le langage provincial et populaire des Juifs plus ou moins hellénisés. Tout cela peut influer grandement soit sur l'exégèse, soit sur les questions d'auteur, de date de la composition, d'authenticité, etc.

c) L'interprète doit enfin tenir grand compte de l'*origine historique des différents écrits*, de la question de savoir quand, par qui, pour qui, dans quelles circonstances et dans quel but tel morceau ou tel livre a été composé.

Il est, dans l'Ecriture, notamment dans l'Ancien Testament, des œuvres collectives dont les éléments proviennent d'époques très différentes. Tels le Psautier, le livre des Proverbes, tel aussi le grand ouvrage historique qui s'étend de la Genèse jusqu'à la fin du second livre des Rois, et qui ne peut avoir été achevé, tel que nous le connaissons, avant la fin de l'exil. Il s'agit de savoir jusqu'à quel point il est possible de faire le départ des matériaux divers qui sont entrés dans la structure d'une œuvre pareille, de quelle époque datent ces éléments, de quelle manière ils ont été réunis et agencés, et, dans le cas où la rédaction finale serait l'œuvre d'une seule main, si et dans quelle mesure le tout a été remanié par elle. Il importe d'avoir égard à tout cela pour se faire une juste idée du rapport qui existe entre les divers éléments, ainsi que de leur valeur respective. Le résultat du travail exégétique ne doit pas être de dissimuler cette hétérogénéité, mais d'en reproduire l'image en l'expliquant.

Il est des œuvres individuelles dont l'auteur est inconnu, ainsi le livre de Job. Dans ce cas, l'investigation ne peut porter que sur l'époque de la composition. Mais il serait possible que, dans un livre de ce genre, il y eût des adjonctions postérieures qu'il faudrait commencer par mettre à part pour retrouver l'idée primitive du livre. On a prétendu, par exemple, que le

prologue et l'épilogue de ce poème étaient des additions provenant d'une main étrangère, et plusieurs estiment que les discours d'Elihou ont été insérés après coup, pour compléter l'idée que l'auteur avait eu à cœur de développer. L'interprète devra se mettre au clair là-dessus, pour voir ensuite à quelle époque, dans quel milieu, telle idée a pu être traitée sous une telle forme et à l'aide de tels moyens. Si le livre date du temps de Salomon, certainement l'idée qui y est développée sera autre que s'il est né à l'époque des malheurs du peuple juif, dont, à en croire quelques-uns, le personnage de Job serait le type. Il en est de même des psaumes anonymes. Au psaume CXXXII, par exemple, la prière à Dieu de se souvenir des promesses faites à David a un accent sensiblement différent, selon qu'on le fait dater de l'époque de Salomon ou de celle de Zorobabel. La décision sur ce point doit se tirer du contenu.

La tradition indique certains noms d'auteurs dont l'exactitude peut être contestée. L'interprète ne saurait se dispenser d'examiner à ce point de vue les écrits ou morceaux en question. Il s'agit pour lui de s'assurer s'ils peuvent provenir de l'auteur indiqué. Ainsi en est-il des psaumes munis de suscriptions, la valeur de ces dernières étant sujette à caution. Le psaume LXXIV est attribué à Asaph, mais cette indication ne cadre guère avec les plaintes renfermées dans les vers. 7 et 8. De même, il se pourrait que tel livre prophétique ou telle épître d'un auteur connu renfermât des éléments qui n'en faisaient pas primitivement partie. Dans le livre d'Esaïe, par exemple, il faut voir si les chap. XIII et XIV se laissent comprendre du même point de vue prophétique que les éléments incontestablement ésaïaniques. Si les salutations qui se lisent dans Rom. XVI se trouvent n'être pas à leur place dans une lettre à l'adresse de l'Eglise de Rome, il faut bien que ce morceau se soit glissé par erreur dans cette épître paulinienne. Il ne serait même pas impossible qu'il y eût dans l'Ecriture des pièces portant un nom fictif. Les *dibré Qohêleth* peuvent fort bien n'avoir été que prêtés à Salomon. Et quant à la seconde de Pierre, il faut l'étudier de près pour voir si le point de vue sous lequel le contenu du deuxième chapitre est prédit, et la

manière dont il est parlé au chap. III de Paul et de ses épîtres sont concevables chez l'apôtre Pierre.

Mais, sans parler des cas de cette nature, il importe, pour l'intelligence des écrits du Nouveau Testament non moins que de ceux de l'Ancien, de vouer toute son attention à la date de leur composition. Chaque écrit doit être lu pour son compte, en vue d'en découvrir la date, et une fois cette date trouvée, il faut partir de là pour chercher à le comprendre dans son ensemble, comme pour en apprécier les détails. Il n'est pas indifférent, pour l'intelligence des développements sur la foi et les œuvres dans l'épître de Jacques, de savoir si cette épître est antérieure ou non à celles de Paul, peut-être même antérieure aux faits rapportés dans Gal. II. De même, on interprétera autrement bien des traits du discours prophétique conservé dans Math. XXIV ou dans Luc XXI, selon qu'on le supposera transmis par un écrivain ayant déjà derrière lui la guerre des Juifs, ou par un rapporteur pour qui ce jugement de Dieu est encore à venir.

Quand l'auteur d'un écrit est indubitablement connu, que son identité est dûment constatée, la première chose à faire est de fixer son attention sur la position qu'il occupait en son temps et de voir comment cette position personnelle a influé sur son œuvre. Par Esa. VI, nous connaissons la vocation particulière de ce prophète : nous savons qu'il ne pouvait se promettre aucun effet de ses prédications auprès de son peuple avant que celui-ci n'en fût venu à la dernière extrémité. Il ne faut pas perdre de vue cette révélation en lisant les oracles des chap. VII à XII. Envisagés sous ce jour-là, ces discours acquièrent une toute autre signification que si l'on se figure que le prophète les a prononcés, ou rédigés subséquemment, dans l'espoir de détourner par là le jugement dont son peuple était menacé. Autre était la position d'un Jacques, autre celle d'un Paul. Le premier était le chef de l'Eglise locale de Jérusalem; c'est de Jérusalem qu'il porte ses regards sur la chrétienté de son temps. Ce qui est pour lui au premier plan, c'est la chrétienté israélite. Aussi, dans les plaies morales auxquelles il s'attaque dans son épître, reconnaissons-nous les défauts particuliers du peuple juif. Et pour ce qui est de Paul, autre était

sa position vis-à-vis de l'Eglise de Rome, autre vis-à-vis de celle de Corinthe. Celle-là s'était formée sans son concours, circonstance dont il faut tenir grand compte dans le jugement qu'on porte sur le contenu si caractéristique de l'épître aux Romains.

Il se peut aussi que le moment, la situation spéciale où telle portion de l'Ecriture a vu le jour soient connus, ou qu'il y ait moyen de les déterminer avec assez de certitude. L'interprète devra observer avec soin comment ce moment, cette situation de la vie de l'auteur se reflète dans le texte. Le psaume LX, par exemple, porte une suscription qui marque le moment unique par lequel il devienne intelligible : il est né après une victoire et avant de nouveaux combats qui devaient assujettir Moab, Edom et la Philistie à la suprématie de Jéhovah. Etant admis que le psaume XXII soit de David, retrouve-t-on dans l'histoire de la vie de David une situation dont ce psaume serait comme le monument? Le poète se plaint de ce qu'il est « répandu comme de l'eau » et que « ses os sont disloqués, » et il prévoit (remarquer les futurs succédant à des prétérits) que ses adversaires vont le regarder d'un air malin et jeter le sort sur son vêtement. N'est-ce pas là ce que David devait éprouver, n'est-ce pas la perspective qu'il avait devant lui, lorsque, atteint par Saül, il semblait sur le point de tomber entre ses mains? Le psaume, selon toute apparence, est donc issu de la situation décrite dans 1 Sam. XXIII, 26. S'agit-il de l'Apocalypse de Jean? Il n'est pas sans intérêt pour nous d'apprendre que l'apôtre, au moment d'avoir ses visions, se trouvait dans l'île de Patmos. Il y était en exil. Aussi dit-il qu'il participe, avec ceux à qui il écrit, tant au règne de Dieu qu'à l'affliction. Il fallait qu'il sût, et qu'ils apprissent par lui, quelle serait la fin d'un temps où pareille θλῖψις était à endurer. Paul était captif à Rome quand il écrivit l'épître dite aux Ephésiens, celle aux Philippiens et la seconde à Timothée. Mais une étude attentive montrera que cette dernière lettre ne date pas de la même captivité que les deux premières. Quand l'apôtre écrivait à son disciple, il était détenu comme κακοῦργος, accusé d'un crime contre les lois et institutions de l'Etat païen, tandis que la pre-

mière fois il était prisonnier en suite de la dénonciation du grand conseil de son peuple. L'épître aux Philippiens, de son côté, date, il est vrai, de la même captivité que celle aux Ephésiens, mais l'apôtre l'écrivait à un moment où il prévoyait le terme de cette longue détention. Il est naturel que le langage de l'apôtre change avec le changement de la situation.

De ces écrits issus d'une situation historique déterminée, il faut distinguer ceux qui sont nés uniquement du besoin de revêtir d'une forme littéraire une matière donnée, un sujet qui s'imposait à l'esprit de l'auteur. Tels sont, dans l'Ancien Testament, Job, le Cantique, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le livre de Jonas, les deux grandes œuvres historiographiques, celle qui s'étend de la Genèse au second livre des Rois, et celle qui comprend les Chroniques avec Esdras. La tâche de l'interprète sera ici de faire ressortir l'idée poétique ou morale ou historique que l'auteur s'est appliqué à développer, la tendance qui a déterminé le choix des matières ainsi que le ton et la couleur du discours. Il devra s'efforcer de se placer lui-même au point de vue, de se transporter dans l'état d'âme, dans la disposition d'esprit où étaient ceux qui ont composé ces monuments littéraires.

Il en est autrement des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Ceux-là, — qu'il s'agisse d'oracles détachés, comme ceux d'Abdias, de Nahum, d'Habacuc, ou de recueils plus vastes, tels que ceux d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel, peu importe, — ceux-là ont en vue les contemporains de leurs auteurs. Il faut, par conséquent, avoir égard soit à la situation historique, soit à l'état moral et religieux de la génération contemporaine. Sophonie, par exemple, n'a rien d'essentiellement nouveau à dire. Mais il a pour mission de redire ce qui a été précédemment annoncé, de le répéter à l'adresse de ceux qui, de son temps, osaient dire en parlant de Jéhovah : « Il ne fera ni bien ni mal. » Voilà pourquoi il commence par dénoncer un jugement qui emporte tout, hommes et bêtes, pour passer ensuite à la menace d'un châtiment devant emporter les impies du milieu de Juda : menace qu'il exhorte d'autant plus instamment ses auditeurs à prendre à cœur que Jéhovah visitera son

peuple pour le venger de ses ennemis et changer son opprobre en gloire.

Parmi les écrits du Nouveau Testament il n'en est aucun qui soit né du seul besoin, en quelque sorte littéraire, de revêtir une matière donnée de la forme qui lui est le plus appropriée. Ce sont des écrits de circonstance, visant à un but déterminé et immédiat.

Cela est évident pour la plupart des écrits épistolaires. Ils sont nés des relations existant (ou à établir) entre l'écrivain et un cercle déterminé de lecteurs. Pour les comprendre, il va de soi qu'il faut se représenter nettement le caractère, l'origine, la position sociale des destinataires, leur état moral, les dispositions dont ils sont animés à l'égard de celui qui écrit. Autrement on s'expose, non seulement à ne pas bien saisir ce qu'il leur écrit, la nature particulière des fautes ou des erreurs qu'il leur reproche, la raison d'être ou l'à-propos des enseignements et des exhortations qu'il leur adresse, mais encore à ne pas s'expliquer l'ordre, le plan qu'il suit dans sa lettre, le ton sur lequel il parle, l'impression qu'il cherche à produire. Ainsi, pour citer un seul exemple : à l'aide des deux épîtres aux Corinthiens prises dans leur ensemble, l'interprète cherchera d'abord à se faire une idée aussi exacte et vivante que possible de la situation intérieure de l'Eglise de Corinthe. En partant de ces prémisses, il comprendra pourquoi, dans la première des deux lettres, l'apôtre n'en vient qu'au chapitre VIIe à répondre aux questions que la communauté lui avait soumises. Les partis qui divisaient la jeune Eglise, son penchant à surfaire ses progrès spirituels et à s'enorgueillir de ses avantages, engagent l'apôtre à l'humilier tout d'abord en lui mettant ces vices-là, et d'autres encore, sous les yeux. Il veut par là disposer ses lecteurs à recevoir comme il convient les réponses qu'il a à leur faire. De même pour la seconde épître, où la marche des idées n'est réglée que par le dessein qu'a l'apôtre de produire une impression déterminée. D'une manière générale, il est réjoui de l'accueil que l'Eglise de Corinthe a fait à sa première lettre. Néanmoins, elle en est toujours à ne pas comprendre comme elle le devrait la position et la conduite qui lui con-

viennent à l'égard de l'apôtre, elle subit encore plus qu'il ne faudrait des influences étrangères ; plusieurs s'obstinent à braver son autorité et continuent à choyer les péchés au sujet desquels il les avait réprimandés. Voilà pourquoi, après avoir débuté sur un ton amical, il en vient à s'étendre pareillement sur la nature de sa charge et sur sa manière de l'exercer. Au sujet de la collecte qu'il avait ordonnée, il s'exprime de manière à les humilier, sans doute, mais avec combien de prudence et de ménagements! Puis tout à coup, avec l'αὐτὸς ἐγὼ du chapitre Xe, la note change. Faisant front contre ceux qui se constituaient sa partie adverse, l'apôtre le prend avec eux sur un ton des plus tranchants et il termine la lettre par des menaces.

Ce qui est vrai des épîtres l'est également des livres historisques du Nouveau Testament : les évangélistes ont en vue leurs contemporains, soit juifs ou chrétiens d'origine juive (Matthieu), soit chrétiens issus des gentils (Luc et Marc). Même pour l'évangile de Jean et la première épître du même auteur, la connaissance des premiers lecteurs n'est pas sans influence sur l'interprétation. Le choix des matériaux que l'évangéliste a fait entrer dans le cadre de son livre s'est fait certainement, du moins en partie, eu égard à certains courants d'idées, contraires à la vraie nature et au contenu essentiel de la foi chrétienne, qui s'étaient produits au sein de la chrétienté à l'époque et dans la contrée où cet évangile a vu le jour.

En tout état de cause, qu'un écrit soit né d'un mouvement spontané de son auteur, de ce qu'on pourrait appeler une impulsion littéraire, ou qu'il doive son origine à telle circonstance extérieure et à tel but particulier, toujours est-il qu'il faut le lire comme le faisaient ceux à qui il est d'abord parvenu ou à qui il était d'abord destiné.

Cela suppose naturellement qu'on possède les connaissances nécessaires en fait d'histoire et d'archéologie. Quand Jehovah dit au roi, au commencement du psaume CX : « Assieds-toi à ma droite, » il faut savoir quelle idée le lecteur de ce temps-là devait attacher à une pareille invitation. Et quand chez Marc on voit figurer les Hérodiens là où Matthieu parle de Saddu-

céens, il faut savoir quelle était l'attitude des Sadducéens en politique. C'est là un postulat élémentaire.

Une condition, en revanche, sur laquelle il importe d'insister toujours de nouveau, c'est que l'interprète doit s'identifier avec les premiers lecteurs au point de vue de leurs conceptions et de leurs croyances. Il faut qu'il sache quelles étaient les notions religieuses qu'un auteur appartenant à telle ou telle phase de l'histoire de la révélation devait avoir, et qu'il pouvait présupposer chez son public. Pour le savoir, l'interprète consultera la théologie biblique, en tant que cette discipline a pour objet la révélation et l'intelligence de la vérité du salut dans son développement historique. S'il néglige cette précaution capitale, il tiendra pour possibles bien des choses qui en réalité ne le sont pas, il s'imaginera pouvoir tirer d'un texte donné des choses qui n'ont pu être ni écrites par son auteur, ni entendues par ceux pour qui il écrivait.

Ainsi par exemple, dans Esa. IX, 5, parmi les noms du Sauveur promis, figurent ceux de אֵל גִּבּוֹר אֲבִי עַד. Des interprètes chrétiens ont pu être tentés de prendre *el ghibbor* comme nom de Dieu proprement dit et d'ententre *abi 'ad* dans le sens de « père de l'éternité, » au lieu que *el*, comme dans Esa. X, 21, doit être pris au sens appellatif, et que le second de ces noms signifie « celui qui est constamment un père pour son peuple. » Entendues de la sorte, ces deux dénominations s'accordent au mieux avec les deux autres : *el ghibbor* avec פֶּלֶא יוֹעֵץ, c'est-à-dire « un prodige de conseiller, » et *abi 'ad* avec שַׂר שָׁלוֹם « prince de paix. » Ainsi encore dans Ps. XLV, 7 et 8, où l'on a pris à tort אֱלֹהִים comme vocatif, alors qu'il ne saurait être question dans ce morceau des relations trinitaires. Au vers. 7, il faut construire : « Ton trône de Dieu » = ton divin trône, ton trône établi de Dieu, et au vers. 8 : « Dieu ton Dieu (pour : Jehovah ton Dieu) t'a oint, etc. » — Le Satan qui figure dans le prologue du livre de Job est-il un être dont l'auteur de ce livre pouvait présupposer la connaissance traditionnelle chez la généralité de ses lecteurs ? Ou bien cette conception n'a-t-elle commencé à pénétrer chez les Juifs que sous l'in-

fluence du parsisme? L'opinion de l'interprète sur ce point influera directement sur sa manière d'envisager le dit prologue et partant le poème tout entier. S'il était vrai que la figure d'un Satan n'a surgi que si tardivement dans le cercle d'idées et de croyances du peuple juif, il faudrait bien se résoudre à voir dans le prologue et (cela va de soi) dans l'épilogue des adjonctions postérieures. Si au contraire ces deux morceaux ont fait dès l'abord partie intégrante du poème, celui-ci doit avoir eu pour but de développer cette idée qu'il est dans la vie du juste des souffrances et des tentations qui, dans la pensée de Dieu, tendent à son bien, tandis que l'Ennemi espère les voir tourner à sa perte.

Dans le Nouveau Testament nous prendrons comme exemple les chap. III et IV de l'épître aux Romains, où il est parlé de la justification par la foi. Ces chapitres, nous les envisagerons évidemment d'un tout autre œil si nous partons de l'idée que Paul y expose une doctrine qui lui serait particulière, que si nous tenons pour certain que l'apôtre pouvait compter sur ce que ses lecteurs savaient déjà ce qui en est de la justification du pécheur devant Dieu et de la foi en Christ, et comme quoi celle-là s'opère par celle-ci. Dans le premier cas qu'arrivera-t-il? De deux choses l'une : ou bien nous ne comprendrons pas que Paul ait pu passer si rapidement sur quelques-uns des points les plus importants de cette doctrine, ou bien nous serons tentés de presser, plus qu'il n'est permis, certains termes qui y ont rapport. Dans le second cas, au contraire, nous concevons qu'il s'agisse uniquement pour l'apôtre de confirmer une croyance qu'il sait partagée par ceux à qui il s'adresse, en la maintenant soit contre des négations parties d'ailleurs, soit contre les abus et les malentendus auxquels elle était exposée dans le cercle même de ses lecteurs.

L'erreur fondamentale qui, dans nombre de cas semblables, fait obstacle à une saine et exacte intelligence de l'Ecriture, c'est qu'on fait consister la révélation documentée par elle dans une certaine somme de dogmes qui auraient surgi peu à peu, ou auraient été communiqués et reçus les uns après les autres. Ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Ce

qui faisait l'objet de l'enseignement, ce n'était pas des doctrines, c'étaient avant tout des faits, c'étaient des événements du passé, du présent et de l'avenir, formant entre eux une unité, un seul et grand enchaînement historique. Les doctrines étaient impliquées dans ces faits et en découlaient pour ainsi dire d'elles-mêmes. Tel fait connu, et appartenant à l'histoire du salut, trouvait dans une circonstance donnée, à propos d'un cas déterminé, telle ou telle expression doctrinale. On n'enseignait pas, par exemple, *ex professo*, à la façon d'un dogme, que Jésus est souverain sacrificateur. Ce n'était là qu'une forme, résultant de certaines circonstances de temps et de lieu, pour exprimer le fait que dans la personne de Jésus le péché du monde est expié. Les destinataires de l'épître aux Hébreux n'avaient sans doute jamais entendu parler d'un « souverain pontificat » de Jésus. Néanmoins, dans ce que leur en disait l'auteur de cette lettre, il n'y avait rien qui fût nouveau pour eux et qui dût les surprendre. Chrétiens d'origine juive, ils connaissaient les institutions légales ayant pour objet la réconciliation du peuple de Dieu avec son Dieu. D'autre part, ils étaient convaincus que l'Eglise de Jésus est le peuple de Dieu de la nouvelle alliance. C'était là pour eux un article de foi; seulement, il leur était venu des doutes et des scrupules en voyant que le fait d'appartenir à l'Eglise de Jésus avait pour conséquence de les priver de la participation à la vie religieuse et au culte traditionnel de leur peuple. Or, dans ces conditions-là, il n'était pas nécessaire qu'ils eussent entendu parler d'un « sacrifice de Christ, » non plus que de sa « souveraine sacrificature, » pour comprendre de suite dans quel sens et pour quelle raison l'auteur leur présentait Jésus, le souverain sacrificateur de la nouvelle alliance, comme ayant offert le vrai sacrifice de propitiation. Ils comprenaient bien que l'auteur (qui, selon Hofmann, n'était autre que Paul) voulait leur rappeler par là que dans la personne et l'histoire de Jésus il existait un antitype accompli des institutions propitiatoires de l'Ancien Testament.

C'est en bonne partie la faute de la méthode généralement en usage parmi nous dans l'enseignement religieux, méthode

beaucoup trop formelle et systématique et pas assez historique, si nous avons tant de peine à concevoir comment les apôtres pouvaient présupposer tant de choses chez leurs lecteurs. On s'est demandé, par exemple, comment il était possible que l'apôtre Paul, dans l'instruction élémentaire qu'il avait donnée aux chrétiens de Thessalonique, en fût venu à leur parler de sujets tels que ceux dont il est question dans 2 Thes. II, 2-6. Assurément, si Paul, lors de la fondation de l'Eglise de Thessalonique, et pendant le peu de semaines qu'il passa dans cette ville, avait dû enseigner la religion en suivant à peu près l'ordre des dogmes traditionnel, il serait permis de se demander comment il s'y était pris pour arriver en si peu de temps jusqu'au chapitre des « choses finales. » Mais il procédait par une toute autre voie. Il convertissait les païens en leur annonçant le Seigneur Jésus que Dieu a ressuscité des morts. Cela étant, quoi de plus naturel que de leur parler aussi de la nouvelle manifestation de ce roi actuellement caché, et de la gloire dans laquelle il devait recevoir ses fidèles transfigurés ? N'avaient-ils pas, d'ailleurs, ces nouveau-convertis, les saintes Ecritures entre leurs mains? Et, par ce moyen, ne connaissaient-ils pas, même ceux d'entre eux qui sortaient de la gentilité, l'histoire sainte, cette préparation, cet acheminement à la venue de Jésus ? Ne s'étaient-ils pas familiarisés, grâce à elles, avec la prophétie relative à la fin des choses? cette prophétie qui par la venue de Jésus et son élévation dans la gloire, n'avait fait que s'éclairer d'un nouveau jour et se revêtir d'une forme nouvelle.

Ce que nous venons de dire suffira pour donner une idée de l'importance qu'a pour l'interprète l'origine historique des écrits bibliques, et de l'influence que la connaissance de cette origine exerce ou plutôt devrait exercer sur l'œuvre de l'interprétation.

IV

Il a été question jusqu'ici de l'Ecriture dans son ensemble, de l'Ecriture envisagée comme formant un seul tout, et comme servant, *dans son unité*, à documenter la vérité du salut et à

régler la foi et la vie de l'Eglise. Mais dans ce grand tout il est *des parties distinctes*, et la différence qui existe entre ces éléments constitutifs a pour effet de différencier aussi la tâche de l'interprète biblique.

Il y a, à cet égard, une double distinction à faire. Une première différence est celle qui se rapporte à la réalité même du salut : c'est la différence *entre l'Ancien et le Nouveau Testament*. A côté de cette différence, qui sépare l'Ecriture en deux grandes moitiés successives, il en est une autre qui s'étend et se poursuit au travers des deux moitiés : c'est celle qui est relative à la manière dont le salut y est attesté, *selon que ce témoignage se rapporte au passé, au présent ou à l'avenir*.

C'est de ces *différences*, qui existent au sein de l'Ecriture *une*, et de leur importance pour l'œuvre de l'interprétation biblique, que Hofmann s'occupe en détail dans la seconde partie principale de son cours d'herméneutique. Ici surtout il faudrait l'entendre et le lire lui-même pour bien saisir sa pensée et apprendre à se placer à son point de vue. Car c'est ici peut-être la partie la plus originale de son ouvrage, celle qui lui est le plus personnelle. Mais, c'est ici aussi, qu'à côté des principes les plus sains et les plus justes au point de vue chrétien, à côté des vues théologiques les plus intéressantes et les plus fécondes, se rencontrent parfois les déductions les plus sujettes à contestation, et des interprétations dont nous ne nous chargerions pas de soutenir l'exactitude. Nous essayerons d'indiquer tout au moins la marche suivie par l'auteur et les règles formulées par lui, en nous arrêtant chemin faisant à telle ou telle page particulièrement importante ou caractéristique.

1. *La différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament* entraîne pour l'interprète chrétien une différence de position à l'égard de l'un et de l'autre. Dans l'Ecriture du Nouveau Testament, en effet, il trouve le salut attesté tel qui lui-même, par la foi, le possède en propre, c'est-à-dire *comme s'étant réalisé* dans la personne de Jésus, et cette attestation, tout en étant d'origine israélite, *émane de l'Eglise de Jésus*. Dans l'Ecriture de l'Ancien Testament, en revanche, il ne le voit encore que *s'avançant au devant de sa réalisation*, et l'ensemble des té-

moignages qui s'y rapportent est *émané de la nation israélite*, en tant, il est vrai, que cette nation constituait le peuple-Eglise du même Dieu qui a envoyé Jésus. L'interprétation ne saurait être exactement la même dans les deux cas.

a) Dans l'*Ancien Testament* nous retrouvons la même relation entre Dieu et l'homme, le même salut que celui dont nous sommes personnellement en possession en tant que chrétiens. Mais si nous l'y reconnaissons le même quant à son essence, la manière dont il s'y présente à nous, les formes sous lesquelles nous l'y trouvons attesté ne sont pas les mêmes. Pour bien interpréter l'Ecriture de l'Ancien Testament, qui nous montre le salut aspirant à sa pleine réalisation, le théologien chrétien devra unir à une conception vraiment *historique* une intelligence *spirituelle* de son contenu. L'aptitude qui lui est nécessaire pour la comprendre spirituellement lui viendra de l'Esprit qui l'anime, si tant est qu'il soit *chrétien*, de cet Esprit de Dieu et de Christ qui agit et opère dans l'Eglise, et sous l'action duquel il reconnaît que cette Ecriture a été autrefois composée. Mais à cette aptitude religieuse il doit joindre une aptitude scientifique. Il possède cette dernière, en sa qualité de *théologien*, grâce aux deux disciplines auxiliaires de l'histoire biblique et de la théologie biblique. L'Ancien Testament, en effet, offre d'une part une suite continue d'*événements* dans lesquels se déroule une histoire qui s'est passée entre Dieu et l'humanité, et qui tendait à l'apparition de Jésus et à la formation de son Eglise; d'autre part, une série de *déclarations* relatives au salut tel qu'il se réalisait dans ces événements, tout en allant au-devant de sa réalisation définitive ; une série de témoignages d'une connaissance et d'une conscience du salut qui s'achève dans le témoignage rendu par le Nouveau Testament au salut pleinement réalisé. De là ces deux disciplines distinctes de l'histoire et de la théologie de l'Ancien Testament, dont la première reproduit l'enchaînement de la révélation de Dieu en fait, la seconde l'enchaînement, également historique, de sa révélation en paroles.

Ces principes posés, l'auteur explique plus au long ce qu'il entend par cette « intelligence spirituelle, mais historique » de

l'Ancien Testament. Il le fait en passant rapidement en revue, d'abord l'histoire de l'ancienne alliance, depuis la chute jusqu'à la restauration de la maison de l'Eternel après l'exil, et en second lieu toute la suite des révélations verbales, à partir du protévangile jusqu'à Malachie.

Tout le cours de l'*histoire de l'Ancien Testament* est déterminé par son terme final. Il est donc à présumer qu'à tous les moments importants de la marche progressive de cette histoire, ce terme final se trouvera préfiguré. Ce sont comme autant d'articulations de la tige qui aura pour fleur et pour fruit le salut finalement réalisé en Jésus et dans son Eglise. Il en résulte que pour saisir la vraie signification de tel fait particulier, il faudra toujours : 1° se rappeler que l'histoire de l'Ancien Testament est l'histoire préliminaire du salut pleinement réalisé dans le Nouveau et aspirant à ce terme final de sa réalisation ; 2° connaître le cours entier et l'enchaînement de cette histoire ; 3° observer avec soin la place que le fait particulier occupe dans l'ensemble du développement historique ; et 4° mesurer d'après cela la portée figurative de ce fait particulier, son rapport typique au salut réalisé dans le Nouveau Testament. Observer ces règles est le seul moyen d'échapper à l'arbitraire qui a fait tomber la typologie en discrédit. En effet, le grand tort de l'ancienne interprétation typologique était de s'attacher à des faits isolés, distraits de leur place historique, séparés de leur nexe avec l'ensemble de l'Ancien Testament. En les traitant de *pré*figuratifs elle les *dé*figurait trop souvent. C'est de l'ensemble qu'il faut partir, c'est l'histoire entière qu'il faut embrasser du regard pour voir comment, dans quel sens, sous quel rapport, elle a, dans ses traits fondamentaux et essentiels, un caractère typique. Il en est de cela comme de l'interprétation d'une parabole, où l'on tombe presque à coup sûr dans le faux en voulant interpréter tel trait de détail sans tenir compte de son rapport à l'ensemble, et avant d'avoir reconnu la signification symbolique ou typique de la parabole dans son entier.

Voici, à titre d'exemples, comment Hofmann comprend et interprète le premier et le dernier acte de l'histoire biblique de l'Ancien Testament.

L'histoire débute au moment où les protoplastes, par leur péché, se sont privés de la vie en vue de laquelle ils avaient été créés, et par là se sont mis dans le cas d'avoir besoin du pardon de leur péché. Ce pardon leur fut accordé en suite de ce qu'Adam reçut avec foi la parole divine qui, tout en prononçant leur sentence, impliquait la promesse de la propagation de leur race et de sa victoire sur le tentateur. Il leur fut accordé par le fait que Dieu leur donna de quoi couvrir leur nudité, laquelle, par suite de leur péché, était devenue la cause de la honte qu'ils éprouvaient en présence l'un de l'autre. Par là leur était donné cela même qui, dans le Nouveau Testament, est le pardon du péché pour l'amour de Jésus-Christ. En effet, ce qui était devenu pour eux un sujet de honte se trouvait maintenant couvert, de sorte qu'il était comme n'étant pas. Mais cette preuve de pardon était en rapport avec l'état primitif des hommes, tout comme leur péché avait consisté dans un acte conforme à ce degré rudimentaire, savoir dans l'acte de manger d'une chose qui ne leur était pas donnée dans le but d'alimenter la vie pour laquelle ils avaient été créés, mais au sujet de laquelle ils avaient été au contraire avertis qu'elle leur causerait la perte de cette vie. La conscience de leur péché avait trouvé son expression corporelle dans la honte ou la pudeur, cette conscience du corps. Aussi le fait que Dieu leur donna de quoi couvrir leur nudité servit-il à apaiser leur conscience, parce que c'était Dieu qui le leur donnait, lui contre qui ils avaient péché. De la mort de l'animal, dont la peau servit à couvrir la nudité qui leur faisait honte, à la mort du Fils de Dieu, dont la justice couvre notre péché, il y a loin assurément. Mais ce fait-là est à ce fait-ci ce que le point de départ est au point d'arrivée, ce que l'entrée d'un chemin est à son terme final.

L'histoire typique de l'Ancien Testament se termine par la restauration du peuple de Dieu et la réédification du temple après l'exil. Zorobabel, de la maison de David, le reconstruisit, Josué, de la race d'Aaron, en fut le grand-prêtre, et c'était la parole prophétique d'Aggée et de Zacharie qui avait inspiré le courage nécessaire pour terminer l'entreprise. Dans ce fait l'œuvre de Jésus se trouve préfigurée en tant qu'œuvre de res-

tauration. Il est le Zorobabel à qui Aggée rattache de nouveau les promesses faites à David; le *Cémach* (germe), dont Zacharie contemple le type dans Josué; le prophète, l'organe de l'Esprit de Dieu, dont il est dit que par lui l'œuvre sera menée à bonne fin. Il a bâti le temple de Dieu, dont il est le prêtre, et il a accompli la promesse d'Aggée que la gloire de cette maison surpasserait celle du temple salomonique. Ainsi il a restauré d'une manière plus glorieuse ce qu'avaient créé les David et les Salomon.

De même que l'*histoire* biblique de l'Ancien Testament, les *déclarations* parallèles de ce même Testament relativement au salut doivent être comprises à la fois spirituellement et historiquement. Elles veulent être entendues comme des témoignages rendus au même salut qui fait l'objet des déclarations du Nouveau Testament, mais chacune selon la place qu'elle occupe dans l'enchaînement historique; de sorte que pour les bien comprendre il faut avoir acquis préalablement la connaissance et l'intelligence spirituelle, mais historique, de l'histoire de l'Ancien Testament. Les mêmes règles qui s'appliquent à l'interprétation des faits sont valables aussi *mutatis mutandis* pour celle des témoignages verbaux. En suivant ces règles, on ne tombera pas dans les travers de ceux qui, sous prétexte d'interprétation spirituelle, isolent de leur nexe historique telles ou telles déclarations de l'Ancien Testament pour les transplanter sans autre dans le terrain du Nouveau. Les traiter de la sorte, ce n'est pas les interpréter. C'est pour ainsi dire les traduire dans la langue du Nouveau Testament à la façon d'une version interlinéaire, au lieu que cette traduction devrait ressembler plutôt au travail par lequel on fait passer un texte du domaine d'une langue dans celui d'une autre en tenant compte du génie particulier de chacune d'elles. L'interprétation spirituelle cesse d'être légitime dès qu'elle oublie ou qu'elle exclut le sens qui est propre à un texte en raison de l'époque d'où il provient.

On est généralement revenu aujourd'hui, en ce qui concerne les faits et les personnages de l'histoire biblique, de ces interprétations fantaisistes où s'est complue trop longtemps la théo-

logie chrétienne. Personne, sans doute, ne songe plus sérieusement à voir dans Melchisédek, à cause d'un passage mal compris de l'épître aux Hébreux, une apparition du Logos ou bien l'Ange de l'Eternel. Encore moins ira-t-on interpréter, avec Hippolyte, le récit de la fraude commise par Jacob aux dépens de son frère Esaü, dans ce sens que Isaak représenterait Dieu le Père ; Rebekka, le Saint-Esprit ; Jacob, Christ ; Esaü, le peuple juif; la vieillesse d'Isaac, l'accomplissement des temps ; sa cécité, les ténèbres spirituelles où était plongé le monde ; les chevreaux, des pécheurs convertis, etc. Mais si l'on a appris à être plus sobre à l'égard des faits de l'histoire, il est encore de nos jours des interprètes qui tombent dans une erreur analogue quand il s'agit de textes se rattachant à la révélation verbale. Ainsi pour le Cantique des cantiques. Le roi Salomon, on le transformera sans façon, avec Hengstenberg, en Salomon céleste, et Sulamith en l'Eglise de Jésus-Christ. Le teint hâlé de Sulamith signifie la pauvre apparence de l'Eglise exposée au feu des tribulations. Quand il est dit que les fils de sa mère sont irrités contre elle, cela se rapporte à l'inimitié des peuples contre l'Eglise. Les gardes qui font la ronde dans la ville de Jérusalem sont les anges, de même que les soixante vaillants hommes qui entourent la litière de Salomon. Les soixante reines désignent les principales nations chrétiennes ; les quatre-vingts concubines, les nations d'un ordre inférieur ; les jeunes filles sans nombre, les peuples encore inconvertis. — En interprétant le psaume VIIIe on ne se demandera plus, il est vrai, ce qui peut bien être désigné par les animaux qui sont soumis à la domination de l'homme ; si, peut-être, par les oiseaux du ciel il ne faut pas entendre les bienheureux, par les poissons de la mer les âmes en purgatoire. Cependant Stier, entre autres, ne croit pas pouvoir se contenter de ce qu'offre le sens littéral du psaume. Il y voit décrite la seigneurie de Christ et, partant de là, il découvre que toutes les puissances, tous les êtres et les corps qui peuplent les campagnes célestes sont représentés, à titre de troupeau du souverain Pasteur, dans l'énumération des animaux par laquelle le psaume se termine.

Citons ici la manière dont Hofmann lui-même comprend ce psaume VIIIe. Quand, dit-il, nous lisons ces mots : « Tu as mis toutes choses sous ses pieds, » il pourrait sembler que ce qui excite la joie de David c'est que l'homme soit si grand et occupe parmi les êtres une place si élevée. Mais pareille joie serait sans valeur morale, alors même qu'elle reconnaîtrait en Dieu celui qui a assigné à l'homme cette position dominante. Il en est déjà autrement si nous considérons que cette exclamation se lie à ce qui précède : « Qu'est-ce que l'homme que tu te souviennes de lui ? etc. » Car alors cette joie apparaît positivement comme un hommage rendu à la grâce divine qui, malgré la petitesse de l'homme, malgré son apparence si chétive en comparaison des brillants corps célestes, l'a cependant si richement doté et lui a assigné une position si éminente. Mais ce psaume acquiert une valeur morale plus grande encore, si nous remontons aux paroles par lesquelles il débute. Le psalmiste y célèbre Dieu se glorifiant lui-même par le fait qu'au moyen des nourrissons et des petits enfants qu'il fait naître et grandir, il se prépare une puissance capable de réduire à l'inaction ce qui lui est contraire. C'est à la pensée de cette destination de l'homme que nous voyons David se réjouir de ce que Dieu l'a pareillement doué et élevé à une dignité si haute. Mais, dira-t-on, ceci est-il donc en relation avec ce qui forme le contenu essentiel de l'Ecriture ? avec ce salut qui fait la joie et la consolation du chrétien ? A cette question nous sommes en mesure et en droit de répondre affirmativement, si nous reconnaissons que celui qui parle ainsi d'un « adversaire » de Dieu, que l'homme est destiné à « réduire à néant, » était un personnage connaissant la promesse primordiale de Dieu, à savoir que la semence de la femme écraserait la tête du serpent. Par là, en effet, la destination attribuée à l'homme dans notre psaume est mise en relation avec la grâce salutaire, elle entre en connexion avec la grande histoire qui, commençant par le péché du premier homme, trouve son dénouement dans la victoire de Celui qui anéantit l'adversaire par lequel l'homme a été induit au péché. Nous ne prétendons pas que par l'ennemi et l'adversaire il faille entendre purement et sim-

plement Satan. Mais puisqu'il est question d'une puissance contraire à Dieu, il faut l'envisager à la lumière de ce fait primordial. Autrement, tel païen aurait pu dire la même chose de son Dieu à lui; un Parse, par exemple, pourrait dire tout aussi bien que le dieu bon qui a créé l'homme l'a destiné à anéantir son ennemi. Mais le Dieu Jehovah, qui est reconnu et célébré dans ce psaume comme se glorifiant sur la terre dans et par l'homme, est le Dieu de la promesse, qui fera ce que dès l'origine il a promis de faire dans sa grâce miséricordieuse. C'est donc, en définitive, dans la perspective d'une victoire de l'homme, telle que Jésus l'a remportée et la poursuivra jusqu'au bout, que les dons et la position accordés à l'homme sont pour le poète le sujet d'une pareille joie. En Jésus cette vérité, que Dieu a destiné l'homme à réduire à néant ce qui Lui est contraire, est devenue pleine réalité. Ainsi le psaume VIIIe, bien compris, ne renferme pas simplement une vérité de ce qu'on appelle la religion naturelle, une conception qui serait possible ailleurs encore qu'en Israël. Son contenu rentre dans le grand nexe de l'histoire du salut. Cet exemple, mieux que bien d'autres, servira, pensons-nous, à caractériser ce que Hofmann entend par une interprétation vraiment théologique, c'est-à-dire à la fois spirituelle et historique, des déclarations de l'Ancien Testament. Il fera saisir du même coup le fort et le faible de sa conception scripturaire.

b) Dans le *Nouveau Testament*, le salut étant attesté tel que le chrétien le connaît et tel qu'il le possède en vertu de son expérience personnelle, et cela par des témoins appartenant à l'Eglise même de Jésus-Christ, des directions spéciales ne seraient pas nécessaires à l'interprète chrétien, n'était la liaison étroite qui existe entre cette Ecriture du Nouveau Testament et celle de l'Ancien. Par suite de cette liaison, les faits que le Nouveau Testament rapporte ont un *caractère antitypique*, et les témoignages relatifs au salut qui y sont renfermés ont une *expression qui leur vient de l'Ancien Testament*. Celui qui ne saisit pas cela, celui qui n'en a pas le sens ou l'intelligence, ne sera guère à même d'apprécier le Nouveau Testament à sa juste valeur au point de vue de l'histoire du salut. De deux

choses l'une : Ou bien le caractère antitypique des faits sera pour lui chose fortuite, et l'expression empruntée à l'Ancien Testament qui est propre aux témoignages apostoliques passera à ses yeux pour indifférente ; dans ce cas, il méconnaîtra tout au moins la signification et l'importance du rapport qui existe entre le contenu du Nouveau Testament et celui de l'Ancien. Ou bien, ce caractère antitypique sera pour lui la preuve que les faits ne sont pas historiques, qu'ils sont inventés ou arrangés à dessein, et cette expression provenant de l'Ancien Testament lui apparaîtra comme la conséquence d'une étroitesse d'esprit judaïque ; et alors les récits et les témoignages du Nouveau Testament auront pour lui d'autant moins de valeur qu'ils se rapporteront plus directement à des faits ou à des déclarations de l'Ancien.

Ainsi qu'il l'avait déjà fait pour l'Ancien Testament, notre auteur passe successivement en revue 1° les *faits* essentiels du Nouveau Testament, depuis la naissance de Jean Baptiste jusqu'à la fondation de l'Eglise et à son extension au delà des frontières d'Israël, 2° quelques-uns des principaux *témoignages* touchant le salut, à commencer par le cantique de Zacharie.

Le but de ces développements est de montrer comment il faut lire et interpréter les récits du Nouveau Testament quand on part de la conviction que ces faits constituent le terme antitypique d'une histoire préliminaire et l'accomplissement d'une prophétie. L'important, dit-il, est de considérer dans chaque cas, d'un côté, sous quelle forme, par suite de son nexe avec l'histoire préparatoire et la parole prophétique, tel événement s'est produit, et d'un autre côté, quelle forme a pris l'accomplissement de l'histoire typique et de la prophétie, par suite de ce que le fait dans lequel elles se sont accomplies présentait de particulier, de nouveau, d'inattendu. Un exemple : Le Christ est né à Bethléhem. Par Matthieu II, 5, nous voyons que les scribes ne s'attendaient pas à autre chose. Leur attente se fondait sur Michée V, 1. Cette prophétie exprime la même pensée qu'Esaïe XI, 1, où le Messie est comparé à un rameau sortant du tronc coupé d'Isaï. Ce n'est pas, voilà l'idée, ce n'est pas de Sion que viendra le Dominateur en qui Israël espère,

c'est de Bethléhem, trop chétive pour compter parmi les milliers de Juda. Quand il paraîtra, la maison de David sera retombée dans le bas état et l'obscurité qui étaient ceux de la maison d'Isaï avant que David en eût été tiré pour prendre possession de la royauté. Il ne s'agissait pas, dans la prophétie en question, de nommer le lieu de la naissance, mais de marquer les circonstances dans lesquelles cette naissance aurait lieu. Cependant le Sauveur est réellement né à Bethléhem. Ce qui, dans la pensée de Michée, n'était qu'une expression servant à marquer le pauvre état où serait réduite la maison de David à l'époque de l'apparition du Sauveur, s'est traduit en fait, a pris pour ainsi dire corps dans un événement historique par lequel il appert qu'il est bien fils de David, mais de la maison dégradée de David. N'est-ce pas, en effet, l'édit de recensement, promulgué par le maître du monde d'alors, qui obligea le davidide Joseph à se rendre avec Marie à Bethléhem? Et Jérusalem, la ville du grand Roi, n'avait-elle pas, sous la suzeraineté romaine, pour prince un Iduméen ! Il suffit de relire tout le récit de Luc pour voir que le roi d'Israël promis naquit dans des conditions on ne peut plus propres à mettre dans tout son jour l'abaissement de son peuple et de sa maison.

Pareillement, pour saisir la valeur des déclarations verbales du Nouveau Testament qui ont le salut pour objet, il faut s'être mis en état de bien comprendre l'expression qui leur est propre, et qui provient plus ou moins directement de l'Ancien Testament. Il s'agit de se rendre compte à la fois de deux choses : d'abord, de quelle signification, de quelle portée est pour ces déclarations le fait qu'elles sont comme enchâssées dans une expression de cette provenance-là, et ensuite, quel sens cette expression elle-même acquiert par le fait qu'elle sert ainsi d'enchâssure à une déclaration du Nouveau Testament. Nous ne mettrons pas simplement de côté l'expression issue de l'Ancien Testament, mais nous entendrons, ce qui est exprimé sous cette forme, dans le sens du Nouveau Testament. Par exemple : Jésus atteste de lui-même qu'il est ὁ υἱὸς. Ce que sont tous les hommes en tant que, comme membres de cette humanité qui fait remonter sa vie à Dieu, et à la différence du

monde extra-humain, ils ont Dieu pour père ; ce qu'était Israël comme unité nationale vis-à-vis des autres nations, et les individus en Israël comme membres du peuple de Dieu ; ce qu'était David par opposition aux princes de la gentilité, lui, Jésus, l'est par excellence, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ comme il est ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Mais cela implique qu'il est venu de Dieu dans le monde, qu'il a été avec Dieu avant de venir au monde, qu'il était avec lui avant le monde. C'est là ce qu'il y a de nouveau dans sa υἱότης, d'inconnu à la conception du Messie dans l'Ancien Testament, ce par quoi elle est unique en son genre. Il est *fils de Dieu* en un sens exclusif. — A ses disciples Jésus promet dans Math. XIX, 28 qu'un jour ils seraient « assis sur douze trônes, κρίνοντες les douze tribus d'Israël, » κρίνοντες dans le sens de שֹׁפְטִים, gouvernant, administrant. Cette promesse rappelle la fin du Psaume XLV, où il est dit du roi qui y est célébré qu'il « établira ses fils comme princes dans tout le pays. » Mais Jésus dit que ce qu'il promet ici se réalisera « ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, quand le Fils de l'homme s'assiéra sur le trône de sa gloire, » et la manière de trôner de ses disciples sera de même nature que la sienne propre. Il reviendra dans ce monde après l'avoir quitté pour aller au Père. Le « trône de sa gloire » consistera alors en ce qu'il exercera visiblement dans le monde le pouvoir qui lui appartient comme Fils de Dieu, et c'est à ce pouvoir qu'auront part les fondateurs de son Eglise. Quant aux « douze tribus d'Israël » elles ne peuvent signifier que ce qui constituera alors le קְהַל ה', l'assemblée de Dieu, c'est-à-dire l'Eglise qui reconnaît et confesse le Sauveur sorti d'Israël. (Conf. Jacq. I, 1.)

Dans la suite de ce paragraphe, Hofmann est amené à s'expliquer sur les *citations* de l'Ancien Testament dans le Nouveau. (Pag. 210-225.) Le suivre sur ce terrain nous entraînerait trop loin. Il montre, par différentes classes d'exemples, combien peu les écrivains du Nouveau Testament s'attachent dans leurs citations à la lettre de l'Ancien ; comme quoi ils font usage des LXX lorsque le texte de cette version se prêtait mieux au but en vue duquel ils citent tel passage, et cela même dans des cas où la version s'écarte du texte original ;

comment enfin ils se permettent de paraphraser librement tant l'original que la version, à l'effet de donner à la pensée le tour le plus approprié à leur but. Mais en même temps, il cherche à démontrer que, malgré ces libertés dans la manière d'alléguer les textes, l'idée-mère du passage original est toujours sauvegardée.

V

Après avoir exposé les devoirs qui naissent pour l'exégèse biblique de la différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, l'auteur, dans son dernier chapitre, examine

2° l'influence qu'exerce sur la besogne de l'interprète la différence qui provient de ce que le témoignage que les deux Testaments rendent au salut *se rapporte en partie au passé, en partie au présent, en partie à l'avenir*. Cette seconde différence remplace, dans le système de notre herméneute, la distinction ordinaire des *livres* bibliques en livres historiques, poétiques et prophétiques. En effet, dit-il avec beaucoup de raison, cette distinction habituelle est tout à fait insuffisante quand il est question d'herméneutique : la différence entre écrits poétiques et prophétiques d'une part, entre écrits prophétiques et historiques d'autre part, est souvent flottante et indécise ; un livre historique peut renfermer des morceaux poétiques et prophétiques, un livre prophétique des parties historiques. Ce n'est pas par le caractère général ou dominant de l'un ou de l'autre de ces livres que se différencie la tâche de l'interprète, mais d'après la nature des éléments qui entrent dans la composition de chacun d'eux. Comment, d'ailleurs, peut-on songer à mettre la poésie sur la même ligne que la prophétie et l'histoire, comme si c'étaient là des genres coordonnés ? Il est bien plus rationnel de fonder la distinction sur la nature même des déclarations ou des témoignages relatifs au salut. Or ceux-ci diffèrent entre eux selon que le salut est, pour leurs auteurs, présent ou à venir, selon qu'ils le voient réalisé ou se réalisant dans des faits historiques ou qu'ils en parlent comme d'un bien actuel.

Il y aurait dans ce chapitre final bien des choses importantes

ou ingénieuses à relever. Ainsi, dès le premier paragraphe, qui a pour objet les témoignages concernant des événements qui appartiennent au passé, nous aurions à signaler les remarques pleines de sens contre le littéralisme de ceux qui prétendent retrouver, dans chaque discours inséré dans les récits bibliques, les *ipsissima verba* des personnages en jeu, au lieu de considérer que l'historiographie de la Bible, comme l'historiographie de l'antiquité en général, est bien plus rapprochée de la liberté épique que ne l'est notre manière moderne de comprendre l'histoire. Ainsi encore, ce que l'auteur dit de cette critique qui, dans les récits de l'Ancien ou du Nouveau Testament, flaire partout, pour les moindres différences de détail ou de point de vue, des contradictions irréductibles, et de cette harmonistique, aussi, qui veut à tout prix tout concilier. Ou bien enfin, les règles à observer dans l'interprétation des prédictions concernant l'avenir, prédictions dans lesquelles, par la nature même de leur objet, l'idée ou l'intuition se revêt d'une forme plus ou moins inadéquate, d'autant plus inadéquate que la pensée s'élance au devant d'un état des choses qui dépasse davantage l'ordre de choses actuel.

Mais il est temps de nous arrêter. Ceux de nos lecteurs qui auront eu la patience de nous tenir compagnie jusqu'au bout, reconnaîtront qu'il doit y avoir dans ce volume beaucoup de choses bonnes à retenir. Ils y verront avec nous un effort remarquable et, à bien des égards, heureux, pour atteindre à une conception de l'Ecriture qui réponde à la fois aux besoins de la conscience chrétienne et aux postulats légitimes de la conscience scientifique. L'épigraphe que Hofmann avait placée sur l'enveloppe de ses notes manuscrites, et que l'éditeur a reproduite sur le titre du livre : *Nil nisi quod prodest carum est*, montre qu'il s'était inspiré avant tout, en élaborant ce cours, du désir d'être utile, et qu'il avait le sentiment que ses leçons pourraient rendre service à l'Eglise. En cela il ne s'est pas trompé, et M. Volck a droit à notre reconnaissance pour avoir rendu cet enseignement accessible à ceux qui n'ont pas été en position de le recevoir de la bouche même du maître.

H. VUILLEUMIER.

BULLETIN

THÉOLOGIE

PAUL DE LAGARDE. — ORIENTALIA. (Deuxième fascicule[1].)

Parallèlement à la série des *Semitica*, M. de Lagarde publie une collection d'*Orientalia*, dont le deuxième fascicule a paru récemment. Les deux mémoires qu'il renferme se rattachent tous deux à ce sujet si important, auquel M. de Lagarde a consacré ses travaux : le texte de l'Ancien Testament. Le premier de ces mémoires est simplement intitulé : *Explication de mots hébreux;* nous allons en traduire la première page, dans la persuasion qu'elle renferme des vérités dont on ne saurait trop se pénétrer.

« Celui qui veut composer un dictionnaire hébreu, dit M. de Lagarde, doit en première ligne se pourvoir d'un texte de l'Ancien Testament accompagné de toutes les variantes des manuscrits, des traductions et des grammairiens, ainsi que de toutes les conjectures proposées par les critiques et qu'un homme compétent juge dignes de mention.

» Il faut, par conséquent, qu'il puise dans les anciennes versions, dans les écrits juifs, postérieurs à la Bible, mais antérieurs au triomphe de la culture arabe, dans les lexicographes du moyen âge et dans les écrits des philologues et des théologiens indo-celtiques, et qu'il tire de ces sources les matériaux d'un exposé complet de la tradition et des tentatives d'interprétation de ceux qui n'ont pas connu *la* tradition ou qui n'ont pas eu *une* tradition.

[1] *Orientalia*, von Paul de Lagarde. Zweites Heft. Gœttingue, Dieterich, 1880. — 64 pages in-4.

Il faut naturellement qu'il consigne les renseignements fournis par les Pères de l'Eglise et par les rabbins au sujet de la prononciation des voyelles et qu'il tienne compte de la vocalisation babylonienne à côté de la vocalisation palestinienne.

» Il faut, par conséquent, qu'il étudie l'Ancien Testament lui-même ; qu'il classe chronologiquement les livres qui le composent ; qu'il examine les synonymes ; qu'il compare systématiquement les autres dialectes sémitiques et qu'il discerne ainsi, dans la langue dite hébraïque, ce qui est sémitique, ce qui est hébreu, ce qui est israélite, ce qui est juif.

» Il faut qu'il contrôle les résultats de ses investigations au moyen de recherches parallèles sur le terrain de l'histoire de l'Ancien Testament et de sa religion.

» Rien de tout cela n'a été fait jusqu'à présent ; on ne comprend pas même encore qu'il soit nécessaire de le faire.

» La tâche de ma vie serait accomplie, pour autant que ma vie a une tâche scientifique, si je pouvais avoir fourni, tant bien que mal, une partie du travail que j'ai mentionné en première ligne.

» Mais celui qui poursuit un but depuis plus de trente ans ne voit pas seulement ce qu'il a immédiatement sous ses pieds et ce qu'il a mis derrière soi pas à pas : il lui arrive aussi, au moins de temps à autre, de regarder en avant et de voir au loin les sinuosités du chemin qui monte et que lui-même ne gravira pas jusqu'au bout. Ce qu'il croit avoir entrevu ainsi à distance, il espère que d'autres, dans l'avenir, le verront de plus près et s'assureront de sa réalité.

» Il me semble qu'il vaut mieux publier dans des fascicules *ad hoc* les remarques que j'ai à faire sur la lexicographie hébraïque, plutôt que de les enfouir dans des commentaires. »

Nous avons tenu à reproduire ces lignes, parce que, à notre avis, on ne saurait accorder trop d'importance à cette question du texte de l'Ancien Testament. Certes, ce qu'en dit M. de Lagarde n'est pas encourageant pour qui voudrait actuellement composer un dictionnaire hébreu : comme ses devanciers, il serait plus ou moins forcé de s'en tenir à l'hébreu masoréthique. Mais il nous semble que les lignes que nous avons citées ouvrent un nouvel

horizon aux recherches, et que tous ceux qui étudient l'Ancien Testament doivent se féliciter de voir devant eux la perspective de nouvelles investigations et de nouvelles découvertes, en tout cas de nouveaux éléments pour résoudre des problèmes qui, pour être anciens, n'en sont pas moins encore souvent indéchiffrables.

Nous ne voudrions pas exagérer notre pensée en comparant le texte masoréthique de l'Ancien Testament avec le *texte reçu* du Nouveau Testament. Nous ne prétendons pas assimiler ces deux cas, mais nous croyons pourtant que l'exégèse peut être appelée à s'affranchir, en une certaine mesure, du premier, comme elle s'est déjà affranchie de l'autre. La tâche est infiniment plus délicate : raison de plus pour l'aborder avec précautions, mais sans préjugés. Si l'examen des manuscrits, des versions, des citations éparses chez les Pères et chez les docteurs juifs montre que le texte dit masoréthique présente beaucoup de passages controversables, qui appellent une correction et dont le mot à mot est certainement corrompu, l'exégèse se verra délivrée de quelques-unes de ces *croix* auxquelles on se croyait autrefois tenu de trouver un sens sans changer ni consonne ni voyelle.

Puissent les efforts de M. de Lagarde et des quelques savants qui suivent son exemple nous mettre tôt ou tard en possession d'un riche *apparatus criticus* pour fixer le texte de l'Ancien Testament et élucider la signification et l'étymologie des mots hébreux. Les spécimens que nous fournit M. de Lagarde dans sa présente publication font naître le désir de voir paraître bientôt la continuation de ces précieuses notes. Mentionnons les articles : sur *El*, Dieu, que M. de L. dérive non pas de la racine אול, mais de la racine אלי, dont le sens primitif serait *étendre*; — sur le psautier à propos des verbes הלל et הודה; — sur *Yahvé*, que M. de L. tient, comme on le sait, pour une forme hifilique ; — sur *Irad* et les tables généalogiques de Gen. IV et V; — sur תולדה enfin, à propos du passage Gen. II, 4.

Dans son deuxième mémoire, *Ueber den Hebræer Ephraims von Edessa*, M. de Lagarde énumère et discute les passages des trente-huit premiers chapitres de la Genèse sur lesquels Ephrem fournit des données particulières. Espérons que quelque jour ce dossier sera complété. Cette publication est dictée par les mêmes

considérations indiquées déjà, et ici encore nous traduisons les quelques lignes par lesquelles débute ce mémoire :

« Parmi les nombreuses personnes qui s'occupent de l'Ancien Testament, il en est peu qui sachent à quel point le terrain sur lequel elles se meuvent est peu sûr au point de vue lexicographique. Pour beaucoup de mots hébreux, on ne peut pas parler sérieusement d'une tradition relative à leur sens. Souvent nous traduisons uniquement par voie de conjecture ; or, ce n'est pas une raison, parce qu'une conjecture est vieille, pour qu'elle soit l'équivalent d'une donnée positive et entourée de garanties. Quiconque veut entreprendre des travaux lexicographiques doit acquérir une connaissance approfondie de tout ce qui concerne la tradition et les conjectures en ces matières. » L. G.

CH.-A. AUBERLEN. — LE PROPHÈTE DANIEL ET L'APOCALYPSE DE SAINT-JEAN. Lausanne 1880 [1].

M. H. de Rougemont, le traducteur de la *Théologie de l'Ancien Testament* d'Oehler, nous apporte cette année comme fruit de ses labeurs une traduction de l'œuvre capitale d'Auberlen. Nous ne dirons plus l'excellence de la traduction ; mais au témoignage de notre reconnaissance nous joindrons celui de l'admiration pour la manière habile dont le traducteur a su rendre non les mots seulement de l'original, mais la chaleur d'âme du sympathique écrivain.

Les hommes familiarisés avec les études exégétiques et critiques seront peut-être étonnés du choix qu'a fait M. de Rougemont au milieu de tant de livres excellents qui mériteraient de prendre place dans notre littérature théologique française. Auberlen, qui publia la première édition de son œuvre en 1854, la seconde en 1857, ne serait-il pas quelque peu vieilli? Son heure n'aurait-elle pas passé ? Nous nous sommes posé la question et

[1] *Le prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean* considérés dans leurs rapports réciproques et étudiés dans leurs principaux passages, par Ch.-Aug. Auberlen, trad. de l'allemand, de la deuxième édit., par H. de Rougemont. Lausanne, A. Imer éditeur, 1880. — 1 vol. in-8, XLVII et 399 pages.

si le doute nous paraît à quelques égards légitime, nos scrupules s'évanouissent rapidement. Notre public ne peut que gagner à la lecture de ce nouvel ouvrage, qui laisse très loin derrière lui tout ce que nous possédons sur Daniel ou l'Apocalypse, qui surtout nous met comme en relation personnelle avec ce théologien si savant et si pieux, enlevé à l'heure des grandes espérances.

Aussi avons-nous lu avec le plus grand intérêt la trop courte notice que le traducteur consacre à Auberlen. Celui-ci occupe en théologie une place à part. Avec Beck, son maître, il fait partie de ce petit groupe si caractéristique dans le mouvement contemporain et qui, pour être souvent méconnu, ignoré, méprisé même, nous semble cependant renfermer beaucoup des semences de l'avenir.

Fils d'un régent de Fellbach, (Wurttemberg), Auberlen fit ses études à Tubingue à l'époque où la philosophie de Hegel régentait l'Allemagne et où Baur en appliquait les principes à l'histoire du premier siècle de l'Eglise. Tout en profitant du vaste savoir de ce maître illustre, il passa par cette crise, connue de plusieurs, où l'on ne sait comment concilier sa foi en la Parole de Dieu avec les exigences de la critique.

« L'homme, dit M. de Rougemont, que Dieu appela à lui rendre ces deux grands services fut Jean-Tobie Beck, le docteur biblique par excellence, que Tubingue a eu le privilège de posséder pendant trente-cinq ans (1843-1878), et qui y arriva précisément pendant les années universitaires de notre auteur. L'impression que ce nouveau professeur fit sur Auberlen peut se comparer à celle qu'éprouva Nicodème pendant son entretien avec le Seigneur. « J'avais étudié bien des choses ; j'avais oublié d'étudier mon cœur. Une voix intérieure commença alors à me dire qu'il me fallait absolument naître de nouveau. Mais pour cela il fallait qu'il y eût au-dessus de l'humanité, au-dessus de moi, un être d'où pût procéder cette nouvelle naissance, un Dieu vivant. C'est ainsi que, partant de mon état intime et personnel, je fus ramené au principe de toute transformation, à l'auteur de toute victoire de l'esprit sur la chair, au Christ historique crucifié, ressuscité et vivant à la droite de Dieu. » Dès lors Auberlen ne perdit plus jamais ce fil conducteur et c'est dans ces disposi-

tions qu'il accomplit sa trop courte carrière, terminée à Bâle le 2 mai 1864, après quatorze années de professorat à l'université de cette ville.

C'est d'un de ses cours que naquit le livre dont nous parlons et dont M. de Rougemont dit l'esprit et la tendance quand il nous raconte comme la genèse de cette œuvre : « Auberlen avait toujours aimé l'histoire; mais Bengel, Œttinger, Beck lui avaient appris à l'étudier et à la comprendre au point de vue de la Bible, et à ne considérer en quelque sorte comme des événements historiques que ce qui se rapporte au règne de Dieu. Puis l'histoire est un tableau incomplet aussi longtemps qu'elle dure; la prophétie peut seule combler cette lacune et donner à l'avance, sur les destinées finales de la terre, une vue d'ensemble capable de satisfaire pleinement l'esprit. De là la prédilection d'Auberlen pour Daniel et l'Apocalypse. Quelle est l'importance réelle des événements qui se sont succédé jusqu'ici sur notre globe? Sous quel jour veulent-ils être considérés? A quoi en sommes-nous actuellement? A quoi aboutira l'économie présente ?... Tout autant de questions d'un intérêt capital et dont il pensait que la solution ne se trouve que dans la Bible et particulièrement dans ses deux apocalypses, comme il aimait à appeler Daniel et la Révélation de saint Jean. »

Ces mots font pressentir le point de vue auquel est conçu notre livre. Mais il importe d'examiner de près la méthode qui le dirige. On sait, en effet, combien les deux Apocalypses de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été différemment interprétées. Sans entrer dans des détails qui élargiraient trop le cadre de cette critique, on peut dire qu'en face de Daniel et de l'Apocalypse, comme en face de la prophétie, les systèmes d'interprétation sont très divers et se distinguent les uns des autres par l'idée qu'ils se font de la prophétie en général.

Le plus ancien ou tout ou moins le plus usuel est la méthode historique, qui serait moins mal nommée traditionnelle. Trop souvent on a rangé l'ouvrage d'Auberlen dans cette catégorie. C'est ce que fait encore M. Sabatier dans son article sur l'Apocalypse dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. C'est là, croyons-nous, faire tort au théologien bâlois en formulant à son

sujet un jugement trop absolu. En effet qu'est cette interprétation traditionnelle? Elle voit dans nos apocalypses un tableau plus ou moins détaillé des destinées de l'Eglise et du monde, marquant les différentes étapes avant l'heure de l'achèvement. C'est une histoire de l'avenir sans rapport marqué avec les besoins et les circonstances du moment où naquirent ces écrits. Cette méthode a eu un grand succès en terres anglaise et française, et c'est dans ces imaginations que se meut la presque totalité de la trop riche littérature apocalyptique que nous possédons en propre. Mais un coup d'œil jeté sur ces ouvrages montre tout ce que cette méthode a de subjectif et de vacillant. Suivant les tempéraments, les temps ou les impressions du moment, on verra dans l'Apocalypse les Eglises nationales, libres et dissidentes, la démocratie autoritaire, l'ancien et le nouvel empire d'Allemagne, la révolution française, toutes les catastrophes politiques ou religieuses, le socialisme et la Commune, le pape et Luther. Que sais-je encore? avec M. Rosselet on trouvera dans ce mot « je connais ses œuvres, » adressé aux Eglises, une critique morale et religieuse anticipée des œuvres théologiques les plus importantes des diverses périodes de l'Eglise. Aussi ne s'étonnera-t-on pas du profond désaccord et des riches variétés qu'on remarque dans l'interprétation d'une même vision ou d'un même symbole.

Si, à beaucoup d'égards, Auberlen a adopté ce système, il est néanmoins d'une sobriété bienfaisante dans son application. Il recherche moins les détails, les faits divers que les grandes lignes, et, au lieu d'appliquer tel symbole à tel fait spécial, il se contente d'en dégager les lois générales de l'histoire du monde. Un exemple prouvera notre dire. On connaît cette page de l'Apocalypse où le voyant nous présente le faux-prophète sous l'image d'une bête qui monte de la terre (Apoc. XIII, 11 et suiv.), qui a deux cornes semblables à celles d'un agneau et qui parle comme un dragon. Tandis que beaucoup d'interprètes (MM. F. de Rougemont, Henriquet, Rosselet, J.-B. L'Hôte) limitent cette vision à la papauté et que M. Rosselet sait distinguer dans les deux cornes la mention du clergé régulier et séculier, Auberlen voit plutôt dans cette bête : la puissance spirituelle, la puissance de l'enseignement, de la culture, de la science des idées (pag. 324), dans ce

qu'elle peut avoir d'anti-chrétien. Combien la pensée est plus vraie et plus profonde, combien nous sommes loin de cette exégèse fantastique qui force le texte à dire nos idées! et pour marquer tout ce que la méthode d'Auberlen a de bon malgré ses imperfections, qu'on nous permette de citer ici un fragment qui se rapporte précisément à la vision dont nous venons de parler.

« Quiconque a des yeux pour voir est obligé de reconnaître que la prophétie que nous venons d'étudier a déjà reçu un commencement et plus qu'un commencement d'accomplissement. Lorsque dans les premiers siècles de notre ère, l'Eglise eut vu pénétrer dans son sein un nombre toujours plus considérable de païens inconvertis, le résultat de ce mélange fut le catholicisme. Lorsque la Réformation vint rompre cette alliance entre le christianisme et le paganisme et remettre en lumière le pur évangile, tout naturellement, par suite de cette séparation, le paganisme se montra plus cru, plus net que jamais de toute mitigation et de tout alliage et se mit à combattre la vérité chrétienne avec une ardeur toute nouvelle. La couche de christianisme qui recouvrait le monde moderne tomba; elle tombe de plus en plus comme un vernis qui n'a pas pris, et de plus en plus le monde est exploité par l'esprit du faux prophète qui se donnè libre carrière sous le nom de philosophie, de progrès, de culture, systèmes séducteurs qui flattent l'orgueil humain, mal qui ronge comme la gangrène. (2 Tim. II, 17.) L'Apocalypse ne se trompe point; c'est en grande partie au faux prophète et à son action funeste, nous pouvons le constater de nos propres yeux, que la bête est redevable de son réveil et de son retour à la vie. Les choses se passent bien comme l'Apocalypse l'a annoncé : « Le faux prophète amène la terre et ses habitants à adorer la première bête. » (XIII, 12.) Il est de notoriété publique que le principe philosophique de l'autonomie de l'esprit humain, le rationalisme, qui est le principe correspondant sur le terrain de la théologie, l'idéalisme et le matérialisme, le déisme, le panthéisme et l'athéisme, sont tous enfants d'un même lignage. Ce sont autant d'erreurs qui procèdent toutes d'une même disposition à laisser de côté le Dieu vivant et saint pour glorifier la créature; or c'est là ce que l'Apocalypse appelle *adorer la bête*. La bestialité dans le sens le plus littéral de ce mot n'est-elle pas déjà mainte-

nant l'idéal de plus d'un penseur? On a commencé par détrôner la Parole de Dieu de sa place d'honneur et par en faire un livre comme un autre. Puis on a fait du Fils de Dieu un homme ordinaire. Enfin, on a ravalé Dieu au niveau de la nature et l'homme à celui de l'animal. »

Voilà certes de profondes et saines pensées. Mais appartiennent-elles à l'exégèse de l'Apocalypse? Oui et non. Oui, en ce sens que ce livre, comme tous les autres écrits du Nouveau Testament, plus que d'autres à beaucoup d'égards, nous fournit certaines lois générales, ces grands principes qui dirigent le développement du règne de Dieu, ses triomphes, ses luttes, ses adversaires, ses destinées. Mais ces lois, aucun livre de l'Ecriture ne les donne sous une forme théorique; tous les enseignements qu'elle fournit, elle les relie intimément aux faits, elle les tire des événements qui sont comme le terrain d'où sort la semence féconde. C'est dire qu'à nos yeux le magnifique ouvrage d'Auberlen manque d'une chose, de l'interprétation première et *historique* des livres qu'il étudie. Car soit les analogies tirées de l'ancienne prophétie d'Israël, soit les indices des Apocalypses elles-mêmes paraissent montrer que les auteurs de ces révélations ont eu en vue des événements contemporains : Daniel, les persécutions d'Antiochus; saint Jean, les cruautés enfantées par le despotisme néronien. Dès lors il eût fallu partir de là pour prolonger les lignes dans l'avenir et l'on aurait montré ainsi une fois de plus que les révélations déposées dans l'Ecriture ne sont pas des systèmes ou des théories sans appui, mais qu'elles plongent leurs racines profondes dans le sol des événements. C'est ce trait d'union entre l'histoire et les considérations générales qui me paraît faire ici défaut. C'est dire que la méthode moderne d'interpréter l'Apocalypse, méthode qui y voit avant tout des allusions aux événements des années 60-68, aurait dû trouver sa place dans le bel ouvrage d'Auberlen. Si trop souvent cette méthode est restée dans le terre à terre, s'il lui a manqué ce souffle moral qui sait dégager du contingent les lois éternelles et divines, ce n'est pas à dire qu'elle soit fausse dans son principe. Et, pour nous, nous pensons que ceux qui sauront l'employer en y ajoutant ces considérations profondes et vraies qui constituent le fond de notre ouvrage, ceux qui, en un mot, de l'exé-

gèse historique et nue sauront tirer les lois générales, ceux-là comprendront l'Apocalypse et rendront à cet ouvrage à la fois exalté et méprisé la grande et importante place qui lui revient dans la littérature du Nouveau Testament. Comme, en nos pays, les exagérations et les futilités d'une exégèse fantastique ont eu jusqu'ici le rôle prédominant, nous espérons que le livre du profond et pieux Auberlen contribuera à nous faire entrer dans le chemin véritable, qui, tout en tenant grand compte de l'exégèse de l'école moderne, saura donner à celle-ci un souffle plus puissant et une vue moins terre à terre au sujet de ce livre du visionnaire de Patmos. P. C.

M. C. — Le pasteur Hermas[1]

Ce petit volume, dont l'auteur nous est inconnu, se compose : *a*) d'une très courte, nous dirons mieux, trop courte notice littéraire sur le *Pasteur*, cet ouvrage si curieux, qui paraît avoir vu le jour dans la première moitié du second siècle ; *b*) d'une analyse de cette apocalypse ; *c*) d'une étude très fragmentaire de sa théologie, où l'auteur passe en revue ce que nous dit le document sur Dieu, le Fils de Dieu, etc. ; *d*) d'une collection d'extraits se rapportant généralement aux points étudiés dans la section précédente ; *e*) d'une série de notes sur des questions accessoires.

L'auteur a profité largement de l'édition excellente des Pères apologètes, que nous ont donnée, il y a quelques années, MM. Gebhardt, Harnack et Zahn. Malheureusement, ce livre est singulièrement mal ordonné. Ce sont des notes qui auraient beaucoup gagné à être refondues afin de donner à l'ouvrage plus d'unité et plus d'exactitude avec moins d'inutiles répétitions. Une théologie un peu complète du Pasteur nous serait fort utile, mais de simples remarques, trop souvent mal appuyées, ne nous disent rien. Ajoutons enfin que, pour nous du moins, les préoccupations apologétiques de l'écrivain contre le catholicisme de Rome n'ont aucun intérêt et que son ton parfois tranchant et négatif n'a rien de scientifique.

[1] *Le Pasteur Hermas*. Analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes, par M. C. Paris, Sandoz et Fischbacher. 1880. — 1 vol. in-8.

En un mot, avec quelques éléments excellents, l'ouvrage manque d'unité et de la profondeur qu'exigent les études historiques.

P. C.

JEAN-TOBIE BECK. — INSTRUCTIONS PASTORALES DU NOUVEAU TESTAMENT [1].

Peu de publications théologiques ont été attendues avec autant d'impatience que l'impression des cours du Dr Beck, de Tubingue, que Dieu a rappelé à lui le 28 décembre 1878. Bien qu'il ait été, durant ces vingt dernières années, l'un des professeurs de théologie les plus courus et les plus influents, Beck a laissé la réputation d'un esprit paradoxal et bizarre, parce qu'il a suivi, dans le domaine de la science et de l'enseignement, des voies originales et nouvelles. Il se proposait, en effet, un autre but que la plupart de ses collègues. Au lieu de chercher surtout à communiquer à ses étudiants des connaissances théologiques étendues et brillantes, il visait en première ligne à former chez eux, au moyen de la Bible, la personnalité chrétienne et le caractère pastoral. Beck réclamait sans doute de ses disciples des études approfondies, un travail assidu, mais il demandait que ces recherches et ces réflexions portassent moins sur l'enveloppe extérieure de la révélation que sur la pensée intime de l'Ecriture, qu'il s'agissait de pénétrer, de méditer et de pratiquer. En faisant prévaloir cette conception de la science religieuse, le Dr Beck — l'auteur de ces lignes peut en témoigner d'après sa propre expérience — venait au devant d'un besoin profondément senti par la jeunesse théologique et très imparfaitement satisfait dans d'autres universités, et il a de la sorte répandu des semences qui ne manqueront pas de germer et de fructifier en leur temps.

La méthode de Beck a cependant soulevé bien des oppositions; elle a notamment été critiquée et même condamnée avec sévérité par des hommes qui n'avaient point eu l'occasion de s'asseoir eux-

[1] *Pastorallehre des Neuen Testamentes, hauptsächlich nach Matthäus IV—XII und Apostelgeschichte I—VI,* von Dr J.-T. Beck, weiland ord. Professor der Theologie zu Tübingen. Herausgegeben von Bernhard Riggenbach, Dr der Philosophie, Theol. Lic., Pfarrer. (312 pag.) — Gütersloh, Bertelsmann, 1880.

mêmes au pied de la chaire du maître. Cette diversité de jugements augmentait la curiosité avec laquelle la publication des cours du professeur de Tubingue était attendue. De son vivant, il faut le dire, Beck avait toujours reculé devant ce pas ; il ne tenait pas à faire gémir la presse, et préférait à l'influence qui s'exerce par les livres celle qui s'exerce par la parole vivante et par le contact personnel.

Le livre qui vient de paraître n'est pas, comme on pourrait le supposer, une théologie pastorale complète et achevée, mais une explication pratique d'un certain nombre de morceaux de l'Ecriture traitant de la notion du saint ministère et des devoirs de la prédication et de la cure d'âmes. La première partie, qui expose la conception biblique du ministère pastoral (pag. 22-89), est la plus travaillée. Puis vient une deuxième partie, étudiant l'exemple du Seigneur d'après Math. IV-XII, et une troisième partie, exposant le ministère des apôtres d'après Act. I-VI. L'ouvrage entier donne une idée fidèle de ce qu'il y avait de plus original dans l'enseignement de Beck. Il n'y est pour ainsi dire pas question des formes extérieures du ministère évangélique ; le but essentiel de l'auteur est de créer et de fortifier, chez le serviteur de Christ, l'homme intérieur et spirituel. Le livre n'est pas d'une lecture facile ; il faut que celui qui l'étudie collabore avec celui qui l'a écrit. Si quelqu'un veut faire sans grande fatigue, et avec un guide agréable, une excursion intéressante au travers des différents domaines de l'activité pastorale, il peut prendre, par exemple, l'ouvrage de Palmer. Mais comme Beck invite constamment ceux auxquels il s'adresse à discipliner leur vie individuelle en vue de leur ministère sacré, et cela au moyen de la Parole divine, le lecteur est appelé à descendre dans les profondeurs de sa conscience, à s'examiner lui-même et à prendre de solennelles décisions. Le style de Beck est d'ailleurs fruste, presque sec, et il devient même tranchant et mordant, lorsque l'auteur croit devoir s'élever contre les œuvres infructueuses du présent siècle. Le professeur de Tubingue a un dictionnaire et des tournures de phrases à lui, et son langage, toujours pénétré d'un profond sérieux moral, est le reflet fidèle de son caractère. Si on ne se laisse pas effrayer par cette enveloppe un peu rude, si on sait briser la

coque pour pénétrer jusqu'à l'amande, on trouve dans les écrits de Beck des pensées aussi fécondes que nouvelles, et qui méritent d'être attentivement pesées, même par les pasteurs vieillis au service de l'Eglise.

Le théologien de Tubingue place son but bien haut, lorsqu'il assigne, dès l'abord, pour tâche aux ministres de l'Evangile le témoignage à rendre à Jésus-Christ et la communication du Saint-Esprit aux fidèles, et que, partant de ce premier principe, il expose ensuite dans le détail les hautes exigences de la prédication et de la cure d'âmes. Toutefois, il ne se perd jamais dans un idéalisme abstrait. Ses conseils, bien qu'ils soient presque toujours généraux, restent constamment simples et clairs, et quelque profonds qu'ils soient, ils demeurent marqués au coin de la sagesse pratique et de la sobriété spirituelle. (Voir, par exemple, la pag. 103.) Vis-à-vis des opinions traditionnelles et des usages reçus, Beck conserve sa pleine liberté d'appréciation ; il ne craint nullement de rejeter et de combattre les conceptions mêmes qui passent pour *évangéliques*, lorsqu'elles ne lui semblent pas fondées sur la Parole divine, ou qu'elles lui paraissent condamnées par cette autorité suprême. (Voir, par exemple, son jugement sur la valeur des anciennes confessions de foi.) Cependant, lorsqu'il s'élève contre la tradition, ce n'est jamais pour le plaisir de détruire les opinions consacrées, c'est par amour pour la vérité biblique, et dans le but de renouveler, de vivifier par l'étude de l'Ecriture et de féconder pour la pratique de la vie et du ministère les vieilles notions courantes et usées de la *repentance*, par exemple, ou encore de l'*humilité*, de l'*édification*, etc. (Voir pag. 247, 299, 151.) Cette même indépendance d'esprit, ce véritable libéralisme qui distinguent le théologien de Tubingue font aussi qu'il s'élève sans cesse contre une notion exagérée des prérogatives pastorales; il estime qu'en Allemagne l'Evangile ne peut que gagner à acquérir une plus grande liberté de mouvements.

Nous ne saurions, il est vrai, nous dissimuler que le livre que nous annonçons présente certaines imperfections de forme. Ces déficits ne doivent pas être imputés à l'éditeur, M. B. Riggenbach, qui a fait, au contraire, tout son possible pour que l'ouvrage imprimé reproduisît les traits caractéristiques de l'enseignement

oral du Dr Beck, et qui s'est ainsi acquis un droit particulier à la reconnaissance des nombreux élèves du défunt professeur de Tubingue. Les imperfections qui frappent le lecteur tiennent à la méthode même de l'auteur. Ainsi que nous l'avons fait entendre plus haut, Beck n'envisage pas successivement les diverses faces du ministère évangélique pour les étudier à fond les unes après les autres ; il considère successivement divers morceaux du Nouveau Testament, pour voir ce que chacun de ces textes nous apprend sur l'ensemble des devoirs du ministère évangélique. Il suit de là que le même sujet reparaît à plusieurs reprises sans être épuisé nulle part, et que l'ordre dans lequel les sujets sont considérés n'a rien absolument de systématique. Il suit aussi de là que certaines parties du livre ne présentent qu'une série d'aphorismes dont on voudrait posséder le développement. Les lecteurs qui attachent un certain prix à la disposition régulière des ouvrages qu'on leur offre seront peut-être choqués au premier moment par le caractère amorphe de ce livre-ci. Toutefois, s'ils surmontent cette première impression et qu'ils se mettent courageusement à l'étude de l'ouvrage, nous osons leur promettre qu'ils en seront richement récompensés. Les mérites cachés, mais supérieurs, de cette nouvelle *théologie pastorale* ne manqueront pas, sans doute, de lui gagner des amis parmi les serviteurs de l'Eglise qui ont appris à répéter avec l'apôtre : *Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix, ni que je sois déjà parvenu à la perfection ; mais je le poursuis, tâchant de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Christ.* ALBERT HALLER.

Leissigen, septembre 1880.

DŒLLINGER. — LA RÉUNION DES EGLISES[1].

Mme Hyacinthe Loyson offre au public religieux et théologien une traduction non pas de sept conférences, mais du résumé de sept conférences données à Munich en 1872 par le professeur de Dœllinger. La personne du conférencier et le sujet traité ont

[1] *La Réunion des Eglises*, par Ignace de Dœllinger. Traduction de Mme Hyacinthe Loyson. Paris, Sandoz et Fischbacher. — 1 vol. in-12 de 166 pages.

toutes nos sympathies; c'est pourquoi nous croyons devoir résumer pour les lecteurs de la *Revue de théologie* cet intéressant ouvrage.

Ces conférences constituent une des manifestations principales d'un mouvement tendant à unir, ou plutôt à *réunir*, toutes les Eglises, projet qui a pour auteurs quelques-unes des personnalités religieuses les plus en vue à notre époque. Ce sont les représentants du vieux-catholicisme, de l'anglicanisme et de l'Eglise grecque qui se sont faits les champions de cette idée, dont l'examen et la discussion a eu lieu dans des conférences tenues à Bonn en 1874 et en 1875, sous la présidence de M. Dœllinger. L'ouvrage dont nous nous occupons est donc antérieur à ces conférences, mais il nous donnera une idée exacte des moyens employés et des raisons sur lesquelles on s'appuie pour soutenir l'idée de la réunion. C'est surtout au point de vue historique que se place le professeur de Munich.

Dans sa première conférence, il examine le monde sous le point de vue religieux, donne quelques détails statistiques indiquant la répartition des religions sur la surface du globe et finit par grouper les Eglises en familles suivant leurs caractères particuliers et distinctifs. La deuxième conférence développe cette idée, c'est que l'Eglise chrétienne, dans son ensemble, a pour devoir de travailler à convertir les peuples non-chrétiens. Avec beaucoup de justesse, selon nous, il trouve qu'un grand obstacle s'oppose à cette conquête pacifique : les divisions des chrétiens entre eux. Portées jusqu'en pays païens, elles produisent de déplorables résultats et vont à l'encontre du but poursuivi. Dans l'Inde, par exemple, ce sont vingt Eglises différentes qui se font concurrence et qui souvent empêchent tout résultat appréciable. Voici une citation qui donnera une idée de l'opinion de l'auteur. Après avoir constaté que le christianisme se présente aux païens intelligents sous le hideux aspect de la division et de l'équivoque, il dit : « Quel est pour les chrétiens le lieu saint et vénérable entre tous, le berceau de notre foi, où le Christ a vécu, où il a enseigné, où il a souffert? C'est Jérusalem. — Eh bien, Jérusalem est le rendez-vous de toutes les Eglises, toutes ennemies l'une de l'autre. Grecs, russes, latins, arméniens, coptes, jacobites, protestants, tous, ils ont

fait de Jérusalem leur forteresse, ils y ont élevé leurs retranchements; et cela dans le but de se disputer de nouvelles conquêtes. Oh! honte du nom chrétien! Il faut qu'un soldat turc mette à la raison ces haines et ces ambitions rivales en empêchant les disciples de l'Evangile de s'égorger dans ce saint lieu. » (Pag. 29.)

La troisième conférence est une de celles qui nous présentent le plus d'intérêt. Elle a pour titre : *Schisme d'orient et d'occident; raisons d'espérer*. Pour mettre fin au schisme (pag. 37), il faut avant tout se faire une idée nette de ses causes et de son développement. C'est ce que l'auteur examine, avec un grand sens historique, et il conclut que les raisons d'espérer viennent bien plutôt de l'Eglise grecque que de l'Eglise romaine. Quatrième conférence : *la Réforme en Allemagne*. Ce sont, d'abord, l'historique du mouvement réformateur en Allemagne, puis des considérations générales ayant pour but de faire voir que la réunion sur ce terrain n'est pas impossible, malgré les apparences contraires. Toutefois, le conférencier montre envers le protestantisme une sévérité exagérée, dont il a déjà fait preuve dans un autre ouvrage. A-t-il raison, également, d'attribuer la naissance de la réforme uniquement aux circonstances de l'époque, et de faire de ce grand mouvement religieux, de cette grande protestation contre Rome et le pape, un produit exclusif du XVIe siècle? Oui, dans une certaine mesure, mais non pas complètement, car bien d'autres causes sont à la base de l'œuvre de Luther. Ce que M. Dœllinger déplore surtout dans la réforme, c'est la rupture avec l'Eglise catholique. Il voit dans l'abolition de l'épiscopat et de l'ordination épiscopale des prêtres une interruption de la succession apostolique et, partant, une difficulté spéciale s'opposant à la réconciliation de l'Eglise protestante d'Allemagne avec les anciennes Eglises de la chrétienté. Ici, le catholique se retrouve sous l'historien, quoiqu'il soit — hâtons-nous de le dire — adversaire convaincu de la papauté sous sa forme actuelle et telle que l'a consacrée le dogme de l'infaillibilité papale.

Nous passerons rapidement sur les cinquième et sixième conférences, traitant, la première, de la réaction en faveur de l'union des Eglises au XVIIe siècle, la seconde, de la réforme anglaise, de sa nature et de ses résultats. Le caractère spécial de la réforma-

tion en Angleterre est mis très heureusement en lumière, et, de plus, nous y trouvons d'intéressants détails sur l'état actuel des Eglises anglaises, leur vie et leurs mœurs.

La septième conférence — la plus importante de toutes — a pour titre : *Obstacles à vaincre. Raisons d'espérer.* Le premier et principal obstacle à surmonter, c'est l'infaillibilité papale. « Nulle Eglise, assurément, n'aura jamais l'idée de s'unir à une communion qui s'arroge le droit, inouï jusqu'alors dans tout le monde chrétien, de faire de nouveaux dogmes et qui remet ce droit à la disposition absolue d'un seul individu. » (Pag. 137.) Second obstacle : les jésuites, tout puissants dans l'Eglise romaine, mais dont le règne est bientôt à son terme. Les raisons d'espérer viennent surtout d'Angleterre et d'Allemagne, principalement des catholiques de ce dernier pays. Quant à l'Eglise protestante, elle gagnerait en force et en autorité en s'unissant avec l'ancienne Eglise et en rentrant par là dans la continuité de la vie et de la doctrine propre à la catholicité. Son témoignage aurait plus de poids et d'action sur l'esprit des peuples. (Pag. 144.) La tendance à l'union est constatée chez tous ceux qui n'admettent pas que la communion à laquelle ils appartiennent soit l'Eglise au sens absolu, l'Eglise unique et complète en elle-même, mais qui voient seulement en elle une branche de cette Eglise nommée dans le symbole une, sainte, catholique et apostolique. Telle est l'opinion des luthériens et des chrétiens d'Orient. Ces derniers, en effet, s'abstiennent d'intituler leurs conciles « œcuméniques, » parce que l'Eglise d'Orient ne se regarde pas comme universelle à l'exclusion des chrétiens d'Occident. Le baptême peut également servir la cause de la réunion, et M. Dœllinger constate que la grande majorité des protestants, et les 80 millions d'orientaux font partie de l'Eglise catholique, car c'est le baptême qui rend l'homme membre de l'Eglise catholique, et comme ce baptême ne peut être ni effacé, ni renouvelé, l'homme, une fois baptisé, demeure à jamais membre de l'Eglise, alors qu'il s'attacherait à quelque secte. Ce qu'il perdrait dans ce cas, ce ne serait pas sa qualité de membre de l'Eglise, mais l'exercice des droits que ce titre comporte. De même, ne parviendrait-on pas à s'entendre sur les autres points de doctrine ? doctrine de l'Eglise, de l'état de l'âme après la mort, de la

confession, etc.? Mais nombreux sont les adversaires à cette réunion. Ce sont : 1° ceux qui voient dans le pape l'antechrist et dans l'Eglise romaine la consommation de l'apostasie prédite par l'Ecriture ; l'Angleterre et l'Amérique fournissent cette catégorie d'adversaires; 2° les théologiens rationalistes de l'Allemagne, pour qui les anciennes doctrines, communes à toutes les Eglises chrétiennes, sont un fardeau et un scandale dont ils cherchent à tout prix à se débarrasser; 3° la grande armée ennemie dont le nom est légion (pag. 154) et dont les recrues s'abritent sous la bannière du pape et des jésuites. Toutefois, ces obstacles ne sont pas insurmontables ; ils peuvent être vaincus et, une fois que l'idée de la réunion des Eglises aura pris pied dans le monde chrétien, sa réalisation ne sera plus qu'une affaire de temps.

La cause plaidée dans cet ouvrage nous est sympathique à plus d'un titre. Mais n'est-il pas permis de mettre en doute les moyens proposés pour arriver à une entente et à un résultat satisfaisant? Ce que les partisans de la réunion des Eglises demandent, c'est que chacune d'elles renonce aux formules dogmatiques qui lui sont propres; mais l'histoire est là pour nous montrer par de nombreux exemples que jamais on n'y parviendra : preuve en soit la question du *Filioque*. Aujourd'hui pas plus qu'autrefois, les orientaux ne consentiront à l'introduire dans leurs symboles. Un résultat cependant a été acquis par ce mouvement de réunion : l'Eglise d'Orient est sortie de son isolement et ses représentants ont été mis en contact avec les occidentaux, chose qui n'avait pas eu lieu depuis le concile de Ferrare. Le volume que nous venons de résumer contient en appendice les déclarations d'Anthimus, archevêque de Constantinople (1872), de Sophronius, patriarche d'Alexandrie (1873), de Hierotheus, patriarche d'Antioche (1873) et de Theophilus, président du saint synode d'Athènes, par lesquelles ces hauts dignitaires de l'Eglise d'Orient manifestent une certaine tendance à la réunion. Malheureusement ces déclarations ne disent pas un mot des points en litige; elles sont plutôt inspirées par un esprit chrétien, mais dans des termes généraux et trop peu précis, de sorte qu'elles n'offrent aucun point d'appui.

En définitive, nous croyons qu'il sera excessivement difficile, sinon impossible, de réunir toutes les Eglises de la chrétienté en

un seul corps. Leurs diversités sont nécessaires, car chacune d'elles, — malgré ses imperfections, — comme le dit très bien M. de Mestral dans son ouvrage sur l'Eglise chrétienne au XIXe siècle, a pour mission de mettre en lumière une certaine face de la vérité, une certaine direction de la vie chrétienne. Nous avons à les compléter les unes par les autres et à en profiter, afin d'en enrichir notre foi. Lorsque Jésus-Christ a dit de l'Eglise chrétienne que « les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » (Math. XVI, 18), il a voulu seulement insister sur ce fait : c'est que l'Eglise sera conservée, qu'elle subsistera toujours. Il n'a pas enseigné qu'elle serait exempte de divisions. L'homme a sa part de travail à apporter dans l'édification du corps de Christ sur la terre, et pourvu que l'Eglise repose sur Jésus-Christ comme fondement éternel et immuable, peu importe, au fond, les diverses manifestations de sa doctrine et de sa vie religieuse. Chaque Eglise — nous laissons intentionnellement de côté les sectes — adopte l'un des trois grands symboles qui, s'ils sont différents pour la forme, sont identiques quant au fond. En tant qu'institution humaine, basée sur un fondement divin, l'Eglise — précisément à cause de l'élément humain qu'elle renferme — est l'expression du génie religieux des divers peuples et la manifestation de leur piété. Même dans l'Eglise romaine, dont les formes, les doctrines et les enseignements sont fixés à toujours, on observe une diversité dans le culte : l'Espagnol ou l'habitant de l'île de Sardaigne (je prends ce dernier exemple à dessein) ne verra dans le sacrifice de la messe ou dans la célébration du culte que des cérémonies extérieures, et cela parce que son caractère est plus enclin à rechercher ce qui brille et flatte les sens, tandis que le catholique de l'Allemagne ou du nord de la France en recherchera le sens religieux et intime, parce que son esprit est plus calme et plus méditatif. Chaque peuple a son caractère : l'un est plus spiritualiste, l'autre plus formaliste, et c'est dans la religion qu'il en cherche l'expression. Pourvu que le fondement religieux soit le même pour tous, — et il l'est assurément, — les questions secondaires, les questions de détails n'ont qu'une importance relative.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Dœllinger ne sera pas lu sans beaucoup de plaisir par ceux qui ont à cœur l'avancement

du règne de Dieu dans le monde. Aussi conseillons-nous fortement à nos lecteurs de se le procurer : ils y trouveront l'œuvre d'un savant, d'un penseur et surtout d'un chrétien. C'est à ces divers titres que nous le recommandons. H. T.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

Troisième livraison, 1880.

G.-L. Schmidt (Eisenach) : De l'enseignement religieux dans les écoles du degré supérieur. — *B. Rogge :* De l'activité et des publications extra-officielles des ecclésiastiques (à propos des débats qui ont eu lieu au premier synode général de l'Eglise nationale de Prusse). — *Hasenclever :* Des efforts qui se font au sein du protestantisme pour relever l'art dans le culte. — *J.-J. Prins* (Leyde) : Existe-t-il une pierre de touche infaillible pour reconnaître la bonté de chaque sermon? — *R. Ehlers :* Discours de confirmation sur Matthieu X, 32. — *P. Mehlhorn :* Allocution adressée aux élèves du collège Saint-Nicolas, à Leipzig, à la fin des vacances de Pentecôte (sur Actes II, 17). — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. Luthardt.

Deuxième cahier.

Franz Delitzsch : Etudes critiques sur le Pentateuque. II. Le tabernacle. — *V. Schultze :* Tableaux historiques de l'antiquité chrétienne. II. Métiers et artisans dans l'ancienne Eglise. — *C.-E. Luthardt :* Les modernes conceptions du monde. — *A. Stählin* (Munich) : Gottlieb-Christophe-Adolphe von Harless. I. — Les missions évangéliques en 1878 et 1879. I.

Troisième cahier.

Franz Delitzsch : Etudes critiques sur le Pentateuque. III. L'autel des parfums. — *V. Schultze :* III. L'inhumation dans l'antiquité chrétienne. — *F.-J. Winter :* L'éthique de Clément d'Alexandrie. — *A. Stählin :* Gottlieb-Christophe-Adolphe von Harless. II. — Les missions évangéliques en 1878 et 1879. II.

Quatrième cahier.

Franz Delitzsch : Etudes critiques sur le Pentateuque. IV. Le jour des propitiations. — La conversion de Moïse et sa confession des péchés. — *E. Engelhardt :* Les plus anciens crucifix. — La doctrine de Luther sur la prédestination et l'Ecriture sainte. — *J.-S. Büttner :* Reconnaissance et intelligence.

REVUE PHILOSOPHIQUE

Directeur : M. Ribot.

Juillet.

E. Beaussire : Introduction à l'étude du droit naturel. — *H. Lachelier :* La théorie de la connaissance de Wundt. — *F. Paulhan :* La personnalité. — *E. Lavisse :* Du déterminisme historique et géographique. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques.

Août.

A. Debon : Les localisations psychologiques, du point de vue subjectif et critique. — *G. Tarde :* La croyance et le désir; la possibilité de leur mesure. — *Th. Ribot :* Les désordres généraux de la mémoire. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Les mémoires couronnés sont imprimés aux frais de la société et insérés dans la collection de ses œuvres.

Ce n'est qu'avec le consentement des auteurs qu'on adjuge une partie du prix. L'insertion des mémoires dans les œuvres de la société n'en est pas inséparable.

Les mémoires doivent être écrits distinctement en hollandais, en latin, en français ou en allemand (caractère romain).

On recommande vivement la concision.

Les auteurs signent leur travail par une épigraphe, reproduite dans un billet cacheté qui contient leur nom. L'envoi se fait *franco* au secrétaire de la société, M. A. Kuenen, docteur et professeur en théologie, à Leide.

Il est défendu aux auteurs, dont les mémoires ont été insérés aux œuvres de la société, de publier, sans son consentement, soit une nouvelle édition, soit une traduction.

Le mémoire que la société ne publie pas peut l'être par l'auteur. Mais le manuscrit demeure la propriété de la société, à moins qu'elle n'y renonce à la prière de l'auteur et en sa faveur.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

The Authorship of the fourth Gospel : External evidences. By Ezra Abbot, D. D., L. L. D., Bussy Professor of New Testament Criticism and Interpretation in the Divinity School of Harvard University. Boston, Geo. H. Ellis, 101 Milk Street. 1880.

Lectures on the origin and growth of the Psalms, by Th. Chalmers Murray. New-York, Charles Scribner's sons.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

FAITS DIVERS

SOCIÉTÉ DE LA HAYE POUR LA DÉFENSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. PROGRAMME DE L'ANNÉE 1880.

La direction de la Société a prononcé dans sa session du 13 septembre 1880 et jours suivants sur treize mémoires en réponse au concours établi en 1878.

Quatre mémoires avaient pour objet la question :

Quelle influence l'islamisme a-t-il exercée et exerce-t-il encore sur la vie domestique, sociale et politique de ses partisans ? Et qu'en résulte-t-il à l'égard du devoir que les peuples chrétiens ont à remplir envers cette religion et ceux qui la professent ?

Le premier mémoire, en hollandais (l'épigraphe : *Vedi come storpiato è Maometto*, Dante), ne manquait pas d'un certain mérite. L'esquisse de l'islam que l'auteur avait jugé devoir mettre en tête de son travail, ne laissait pas d'avoir beaucoup de bon. La seconde partie contenait de justes réflexions sur l'influence de l'islamisme. La troisième attestait une vive sympathie pour l'Evangile. Mais l'ensemble était tout à fait insuffisant. L'islam n'était pas assez saisi dans ses profondeurs; son influence sur la vie était à peine déterminée et distinguée de celle d'autres agents qui y ont concouru ou y concourent encore. La dernière partie, enfin, perdait presque entièrement de vue la réalité pour se livrer aux effusions du cœur. Impossible d'accorder le prix.

Le second mémoire, également en hollandais, avec l'épigraphe : *Dieu est esprit*, etc. (Jean IV, 24), offrait dans la dernière partie quelques thèses contestables sur l'islamisme et le christianisme, mais n'en présentait pas moins quelques éléments assez importants de la question. Toutefois cette seule section était incapable de sauver le reste. On lui fit des objections nombreuses et graves : grande prolixité, marche peu logique des idées, expressions exagérées. Des redites sans nombre affaiblissaient l'impression de la démonstration. En intervertissant l'ordre tracé à la question et en traitant successivement la vie politique, sociale et domestique, l'auteur avait introduit de la confusion dans son travail au lieu de l'améliorer. Il a évidemment échoué dans l'effort final de résumer les résultats de ses recherches. Il n'a pas réussi, malgré ses efforts avoués d'impartialité, à retracer équitablement l'influence de l'islam sur la vie de ses confesseurs; l'éloge et le blâme manquaient également de mesure. La direction fut donc forcée, malgré tout le bon qu'offrait le mémoire, de ne pas lui décerner la médaille.

On prononça un jugement tout différent sur un troisième mémoire en allemand, avec l'épigraphe : *Gottes ist der Osten und der Westen* (Mohammed). Le plan de l'auteur était trop vaste et une plus grande concision aurait été en faveur du but qu'il se proposait. L'ordre des chapitres n'était pas irréprochable. La sévérité du jugement porté

sur l'islamisme aurait pu être tempérée çà et là par une application plus complète de la conception moderne de l'histoire. Le dernier chapitre surtout présentait des lacunes, que l'auteur, au reste, était le premier à avouer. Cependant le mémoire était rédigé avec tant de talent, annonçait tant d'études, et donnait une réponse si complète et si juste à la question, que la direction lui accorda volontiers le prix. Avant de le livrer à l'impression, l'auteur y apportera sans doute les améliorations nécessaires et en fera surtout disparaître tout ce qui n'est pas absolument indispensable à la réponse, dans son intérêt autant que dans celui de ses lecteurs. Le cachet rompu révéla le nom de Johannes Hauri, Pfarrer in Davos-Dörfli, Canton Graubünden, Schweiz.

La direction eut de la peine à formuler une juste conclusion à l'égard du quatrième mémoire, en allemand, avec l'épigraphe : *Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler.* (Luc XVII, 37.) On lui attribuait unanimement une assez grande valeur. L'auteur qui avait passé quelques années dans l'empire ottoman, communiquait des détails fort intéressants sur la vie domestique, sociale et politique de ses habitants et se distinguait par un jugement très équitable sur l'islam et son influence. Mais ces données renfermaient beaucoup de détails sans rapport avec la religion. A force de s'appesantir sur la vie sociale, l'auteur semblait de temps en temps perdre entièrement de vue l'islam. Il s'était d'ailleurs arrêté plus à son état présent, notamment en Turquie, qu'aux autres partisans de la religion de Mahomet, tant aujourd'hui qu'autrefois. La seconde partie du mémoire, tout en offrant bien des choses vraies et intéressantes, ne donnait pas une réponse suffisante au second membre de la question. On conclut que l'auteur, tout en livrant un travail éminent à plusieurs égards, n'avait pas pu satisfaire la direction. Elle éprouva cependant le besoin de marquer sa sympathie d'une manière non équivoque. Elle offre en conséquence à l'auteur la médaille d'argent et la somme de 150 flor., tant comme accessit que comme contribution à la publication du mémoire par l'auteur. S'il accepte les dispositions de ce jugement, il n'a qu'à autoriser le secrétaire d'ouvrir le billet cacheté.

La direction a reçu cinq mémoires en réponse à la question :

Quelle est la conception chrétienne du mariage ? Peut-on la maintenir encore en présence des idées divergentes de notre époque à cet égard ?

Le premier en allemand, avec l'épigraphe : θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς κ. τ. ἑ. (1 Cor. III, 11) n'offrait qu'un exposé édifiant et peu logique, sans aucune apparence de réponse à la question. On se hâta de l'écarter.

Le second également en allemand avec l'épigraphe : *Zy Sloeg haar armen* en z. (Beets) et le troisième en français, avec l'épigraphe : *J glädje som i smärta*, etc., (Tegnér) envoyés simultanément, étaient évidemment de la même main. La direction fut confondue du fait que l'auteur osât prétendre par des travaux pareils aux honneurs du lauréat. Elle appréciait ses bonnes intentions et ses sympathies pour le

mariage; elle accordait que les deux mémoires renfermaient quelques pages bien écrites et édifiantes. Mais l'auteur n'avait pas compris qu'il fallait davantage. Ne s'étant rendu aucun compte de la portée de la question, il n'avait ni puisé la conception chrétienne du mariage aux sources, ni exposé les idées divergentes à cet égard. Il manquait de l'ordre dans la disposition des parties. Le mémoire français l'emportait même à cet égard sur le mémoire allemand et présentait l'idéal d'un chaos. La direction énonce le vœu bien sincère qu'on lui épargne dans la suite la peine de lire et de juger des œuvres qui pour être sincères, n'en sont pas moins inconsidérées et superficielles.

On reçut une impression bien différente du quatrième mémoire, en allemand avec l'épigraphe : οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς, κ. τ. ἑ. (1 Cor. XI, 11.) Les objections ne manquèrent pas. Une partie des directeurs estimait que l'auteur n'avait pas placé la conception de l'antiquité chrétienne dans son vrai jour en scindant les idées du Nouveau Testament sur le mariage. Tous regrettaient que le développement de l'idée chrétienne du mariage n'avait été exposé que jusqu'à Luther. La seconde partie, consacrée à l'exposition et à la réfutation des théories divergentes, avait franchi les limites de la question, surtout en s'étendant sur l'émancipation de la femme. Cependant, en dépit de ces remarques fondées et d'autres difficultés de détail, le mémoire a paru offrir une réponse si complète, si juste et, sous le rapport du fond et de la forme, si éminente à la question, que le jury n'a pas hésité à lui décerner le prix, en comptant sur les dispositions de l'auteur à abréger et à rectifier quelques parties de son travail. Le billet ouvert a donné le nom de Lic. Dr Karl Thönes, evangelischer Pfarrer in Lennep, Rheinprovinz, Preussen.

Le cinquième mémoire en allemand, avec l'épigraphe : ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Math. XIX, 5), se distinguait par plusieurs qualités. On avait apporté beaucoup de soin aux deux membres de la question et notamment à l'histoire de la conception chrétienne du mariage et à la réfutation de ses adversaires philosophiques. Malheureusement la forme était moins agréable et le raisonnement était abstrait; d'ailleurs on n'avait pas voué une attention suffisante aux promoteurs de « l'amour libre. » L'exégèse de l'auteur laissait aussi à désirer. Ainsi, inférieur au mémoire précédent et ne répondant pas entièrement à l'intention de la direction, ce mémoire ne pouvait être couronné. Cependant, pour rendre hommage aux mérites du travail, on en laisse à son auteur la libre disposition et on lui offre la médaille d'argent. S'il accepte ce jugement, il n'a qu'à autoriser le secrétaire à le faire connaître.

Quatre réponses étaient parvenues, toutes en allemand, sur la question :

Comment faut-il, au point de vue chrétien, juger le serment et son maintien dans l'Etat moderne ?

Le premier avec l'épigraphe : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως,

n'étant que l'ébauche d'un mémoire, ne pouvait entrer en considération.

Les trois autres, quoique différents de mérites, étaient supérieurs au précédent et avaient des qualités plus ou moins louables. Mais aucun d'entre eux ne fut jugé digne du prix. Aucun n'avait rendu justice à la portée de la question. Aucun n'avait donné un travail d'une valeur scientifique durable. Aucun n'avait suffisamment profité de l'histoire et de la comparaison des lois contemporaines sur le serment dans les divers Etats. Aucun ne s'était souvenu que la question ne concernait pas le serment et son maintien en général, mais dans l'Etat moderne; il en résultait qu'on n'avait pas apporté grand soin à fixer l'idée de l'Etat moderne. Indépendamment de cette critique générale, les directeurs avaient encore des objections à faire à chacun des trois mémoires.

Celui qui a pour épigraphe : *Ich bin nicht gekommen um aufzulösen*, semble faible dans la défense du résultat exégétique, sur lequel du reste les directeurs n'étaient pas d'accord. D'ailleurs la conclusion relative au maintien du serment fut jugée unanimement plus que contestable.

Celui qui porte pour épigraphe : Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν κ. τ. ἑ. (Math. V, 37) ne pouvait dissimuler la superficialité par la vivacité et l'agrément du style. L'auteur n'a pas évité l'apparence de l'inconséquence et a négligé de justifier le résultat auquel ses recherches avaient abouti.

Enfin celui qui porte les paroles de Jésus : οὐκ ἦλθον καταλῦσαι cédait une place trop considérable à l'exégèse et manquait de dialectique dans la partie théorique. La forme d'ailleurs était sans attraits.

La société met au concours les deux questions suivantes :

1° *Comment faut-il juger au point de vue chrétien le serment et son maintien dans l'Etat moderne ?*

2° *On demande un mémoire destiné à soumettre le dogme ecclésiastique de l'Ecriture à la critique de l'Ecriture même.*

Les réponses doivent rentrer avant le 15 décembre 1881. Passé ce terme, on n'est plus admis au concours.

Avant le 15 décembre 1880 on s'attend à recevoir encore des réponses sur l'*Histoire comparative des religions*, sur *Vinet*, sur l'*Emploi des textes bibliques dans la confession et les liturgies de l'Eglise réformée neerlandaise.*

On vient de recevoir un mémoire allemand sur la première des questions mentionnées, avec la devise : *Le sanctuaire de la vérité est inviolable.*

Le prix est de 400 florins (environ 800 francs). On peut toucher la somme, à moins qu'on ne préfère la médaille d'or de 250 florins avec un supplément de 150 florins ou bien la médaille d'argent avec un supplément de 385 florins.

FOREIGN BODL:LIBR PERIODICALS

QUELQUES MOTS

SUR

LA NÉCESSITÉ D'UNE THÉORIE

DE

L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE

Il existe des ouvrages qui posent et développent des principes d'éducation chrétienne, et nous n'avons pas besoin d'aller bien loin pour rencontrer ceux de Mme Necker de Saussure [1], de L.-F.-F. Gauthey [2] et de R. de Guimps [3]. Ces ouvrages ne répondent cependant pas à l'idée que nous avons dans l'esprit en écrivant le titre de cet article. Ce titre est plutôt le nom d'une chose qui n'existe pas encore à l'état constitué, mais qui doit prendre corps parce que des besoins pressants la réclament, parce qu'elle est en parfaite harmonie avec la nature du christianisme et parce que bien des éléments en sont déjà tout formés. Notre but est précisément d'attirer l'attention sur une tâche qui nous semble s'imposer à tous les chrétiens, car elle fait appel aux lumières des praticiens, aux expériences des mères, comme aux facultés des hommes de science.

Personne n'ignore que l'éducation chrétienne diffère de l'éducation païenne antique et de l'éducation athée contemporaine par son esprit, par son but, par ses moyens et par ses

[1] *De l'éducation progressive*, ou étude du cours de la vie, 1828.

[2] *De l'éducation*, ou principes de pédagogie chrétienne, 1854-56.

[3] *La philosophie et la pratique de l'éducation*, 1860.

résultats; mais ne limite-t-on pas trop le champ de l'éducation? se rappelle-t-on assez que l'éducation est de tous les âges et non pas seulement de l'enfance ou de la jeunesse? sait-on que la religion chrétienne tout entière, ou, si l'on veut, la révélation est une œuvre d'éducation dans laquelle l'humanité est l'élève et Dieu le maître? Parler ainsi, c'est peut-être donner aux mots une acception un peu inaccoutumée, mais bien loin de faire violence à la réalité, c'est la représenter d'une manière plus exacte.

D'ordinaire on appelle éducation cette action complexe, cette combinaison de moyens moraux et intellectuels qui aboutit à faire d'un enfant ou d'un être inculte un homme. Pourquoi la révélation ne serait-elle pas l'ensemble des moyens dont Dieu s'est servi à diverses époques pour amener ses créatures de l'état de péché à la vie pleine et sainte? Verrait-on plus juste en faisant de la révélation la communication d'un enseignement divin par l'intermédiaire d'orateurs ou d'écrivains inspirés? Cette dernière conception, qui a eu longtemps force de loi et qui compte encore beaucoup trop d'adhérents, perd aujourd'hui son crédit; il n'est pas besoin d'un examen bien prolongé pour apercevoir qu'elle est plus étroite que l'autre; en effet, elle se renferme dans le domaine de l'intelligence et restreint le nombre des moyens dont Dieu se sert pour atteindre l'humanité.

Aux yeux de l'ancienne école supranaturaliste, la révélation était un enseignement. Nous croyons en parler plus dignement, sans rien ôter à son caractère surnaturel, en disant qu'elle est une éducation, c'est-à-dire l'emploi combiné de moyens divers en vue d'un but unique, que parmi ces moyens l'enseignement tient sa place et que ce but est la régénération. Cela est si peu forcé que les supranaturalistes eux-mêmes, malgré leur notion intellectualiste de la révélation, visaient eux aussi à la régénération dans leur pratique pastorale, et tout en croyant ne faire autre chose que transmettre l'enseignement révélé, ils ne se contentaient pas d'instruire dans la vérité divine; ils usaient d'autres moyens pour atteindre ce but, objet suprême des efforts de tout chrétien; ils exhortaient, ils donnaient des con-

seils, dans leurs relations individuelles ils cherchaient à éveiller certains sentiments, à provoquer des résolutions. Bien souvent ils réussissaient, mais toujours en vertu d'un instinct ou d'une expérience péniblement acquise. Que de fois, au contraire, leurs démarches n'ont-elles pas été maladroites, leurs efforts même paralysés par le sentiment de l'ignorance des cas et des moyens ! Qui oserait dire que l'expérience des uns ne pouvait pas être réduite en observations précises, détaillées et nombreuses, et que ces observations ne pouvaient être coordonnées pour fournir aux autres une connaissance anticipée des circonstances variées de la vie ?

La pratique des supranaturalistes réfutait leur théorie, mais leur théorie les empêchait de rendre leur pratique méthodique et sûre. Nous avons été conduits à abandonner cette théorie, mais jusqu'ici nous ne l'avons guère remplacée que par des vues incertaines ; ne serait-il pas sage de chercher à posséder une idée ferme et nette qui rende raison de la révélation et qui soit un guide éclairé pour l'activité chrétienne ?

La notion d'éducation s'offre à nous ; examinons-la avec soin. Je suis pour ma part persuadé qu'elle se recommande fortement ; je crois même que si on l'étudiait attentivement, on en ferait sortir à la fois un plan général d'évangélisation et un plan d'études scientifiques.

Les quelques pages qui suivent ont pour but de développer rapidement cette opinion, de la soumettre à tous ceux qui font, peut-être sans le savoir, de l'éducation chrétienne, et de les provoquer à des corrections ou à des contradictions qui, en fin de compte, seraient autant d'actes de coopération. Je ne me dissimule pas toutes les maladresses qu'elles renferment, ni surtout la présomption naïve dont on les accusera ; on voudra bien, je l'espère, considérer que mon désir est de susciter des travaux et non d'offrir une étude achevée.

I

Bien des circonstances actuelles apparaissent comme ces signes des temps que nous ne sommes pas toujours prompts à

discerner pour nous en instruire et pour déterminer notre conduite. J'en énumérerai quelques-unes :

1° L'incrédulité s'affiche dans la vie et prétend s'autoriser de découvertes scientifiques contemporaines. Les vieilles Eglises sont en décadence ; la plus ancienne et la plus imposante, celle de Rome, s'égare de plus en plus en s'obstinant dans ses prétentions à des caractères qui ne sont pas de ce monde, elle excite le fanatisme des uns, la répulsion des autres et de toutes manières travaille à sa ruine. Les communions protestantes officielles, grandes et petites, abandonnent de plus en plus leurs symboles et perdent bon gré mal gré leur caractère chrétien. Les doctrines sont étudiées dans leur genèse et leurs transformations historiques et sont bien loin de rencontrer un assentiment général ; la Bible n'est plus entourée du prestige qui la mettait au-dessus des controverses. A ne voir que cette face des choses, il semble que le christianisme soit condamné à ne vivre que par la superstition et à rejoindre bientôt les religions oubliées.

En même temps les entreprises proprement chrétiennes n'ont jamais été si nombreuses et n'ont jamais obtenu autant de résultats religieux que dans notre siècle. Des Eglises purement volontaires se sont constituées et vivent d'une existence propre ; les œuvres d'évangélisation se multiplient dans nos pays et dans nos villes ; les missions lointaines s'étendent toujours plus. Le christianisme n'est donc pas mort, il a conservé toute sa puissance d'initiative. Que s'est-il donc passé ? Que signifie ce contraste entre deux séries de phénomènes qui semblent s'exclure l'une l'autre? que devons-nous conclure de ce spectacle étonnant ?

Ne serait-ce point que le christianisme dans son essence, ou, pour parler plus exactement, le christianisme lui-même est demeuré, tandis que ses produits, ses accessoires ont vieilli? N'y aurait-il pas pour nous dans ces faits un motif pressant de rechercher attentivement en quoi consiste le christianisme, pour le bien définir aux yeux de ses adhérents et de ses adversaires, en le distinguant de ses produits et de ses accessoires, pour étudier ces produits et ces accessoires, abandonner ceux

qui ont fait leur temps, rajeunir ou remplacer ceux qui sont des organes nécessaires, mais changeants?

L'ardeur conquérante de cette religion prétendue expirante qui persiste au milieu des ruines, est propre à nous éclairer sur la vraie nature du christianisme. Quel est le but auquel tend cette ardeur? C'est la propagation du christianisme. L'évangélisation et la mission se proposent d'augmenter le nombre des chrétiens, de faire des chrétiens. Le christianisme n'est pas mort, puisqu'il y a encore des chrétiens et qu'ils veulent faire d'autres chrétiens. L'expression n'est pas trop forte, elle n'est pas même nouvelle. Paul disait aux nouveaux convertis de Corinthe : « C'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile [1]. » *Faire des chrétiens*, voilà la formule, la définition de ce que j'ai appelé l'éducation chrétienne ; elle est brève, mais elle est riche, elle contient toute la théologie et toute l'activité chrétiennes.

Des chrétiens. Qu'est-ce qu'un chrétien? La théologie le dira, C'est elle qui précisera le but de l'éducation.

Faire des chrétiens. Comment les faire? La théorie de l'éducation le dira.

Nous aurons à revenir plus loin sur cette formule.

2° Les études théologiques, telles qu'elles sont organisées un peu partout, ne constituent pas une préparation directe à l'activité pastorale comme la définition qui précède le ferait présumer.

Je sais que l'étude en elle-même communique à l'esprit une tendance et des habitudes qui ne portent pas à l'action extérieure et que, comme elle est nécessaire et bonne, il faut pourtant lui consacrer un certain nombre d'années, sans parler des heures qui doivent lui rester réservées plus tard. Aussi n'est-ce pas de cette épreuve générale et inévitable des études que je veux parler. A notre époque, le séjour des écoles de théologie soumet les jeunes gens à une épreuve nouvelle qui est naturelle, si l'on veut, mais qui n'est nullement indispensable. On peut l'appeler naturelle parce qu'elle résulte d'un certain état de choses, qui n'est pas sans danger et pourrait être modifié.

[1] 1 Cor. IV, 15.

L'enseignement théologique a été pendant longtemps dogmatique; on présentait aux élèves un ensemble de connaissances précises qui s'appuyaient sur l'autorité de la révélation, en passant par un symbole ecclésiastique, et qui constituaient les doctrines de l'Eglise. L'élève devait les apprendre, s'y tenir attaché pour les enseigner à son tour, d'une manière plus élémentaire, mais fidèle, quand il aurait charge d'âmes.

Cette méthode était simple, mais d'une simplicité artificielle, et le cadre des études fut peu à peu changé. On prit pour centre des études la Bible, les uns y étant conduits par un instinct de piété, les autres par le désir de se soustraire au joug des confessions de foi; ce changement apporté au programme de l'enseignement était aussi un changement, peut-être inconscient, dans la manière de concevoir le christianisme; on s'écartait du supranaturalisme, sans trop savoir comment on le remplaçait; avant les doctrines révélées, on faisait passer les faits et les personnes de la révélation, mais on était loin de rompre avec le supranaturalisme, la pensée n'en venait même pas; les rationalistes eux-mêmes, tout en repoussant la révélation, continuaient à considérer la religion comme un enseignement. Se rapprocher de la Bible, c'était se rapprocher d'une théorie éducative de la révélation, un instinct portait de ce côté, tandis que l'esprit restait fidèle aux notions dans lesquelles il avait été élevé; ce furent les habitudes de l'esprit qui l'emportèrent sur l'instinct timide et atténuèrent le progrès. La Bible fut lue, étudiée avec fruit, mais on la regarda comme la révélation elle-même, au lieu de voir en elle le récit de la révélation et l'histoire de ceux qui furent ses organes.

Plus tard les études historiques prirent un grand essor et on aborda les livres saints avec les méthodes de la critique historique; ce furent surtout des hommes étrangers aux sentiments chrétiens qui se livrèrent à ce travail; aussi les résultats ont-ils été rejetés non seulement par les conservateurs, mais par la presque unanimité des croyants. L'application de la critique historique aux documents bibliques fut même condamnée. Peu à peu, cependant, l'évidence s'imposa et on ne put se refuser à accorder que les écrits bibliques sont les produits de différentes

époques et que leur date peut être recherchée, bref, qu'ils sont les documents d'une histoire et que cette histoire demande à être recomposée par les mêmes procédés que toute autre histoire. C'était une nouvelle atteinte portée au surpranaturalisme ; cependant le supranaturalisme demeura la théorie plus ou moins expressément professée par les croyants.

Cette lutte latente entre des idées qui ne s'harmonisent pas et qui sont pourtant offertes à la fois aux jeunes gens est la cause du malaise tout spécial qu'ils éprouvent aujourd'hui pendant leurs études. L'enseignement de l'exégèse et de l'introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament éveille dans leur esprit une idée du christianisme très-différente de celle qui se dégage de la dogmatique. La dogmatique elle-même qui est présentée encore, au moins dans les cours des catéchumènes, comme le système de *ce qu'il faut croire*, est devenue dans les facultés une science historique, philosophique ou composite, sans perdre tout à fait son caractère symbolique.

Ces réflexions ne peuvent passer pour une histoire de l'enseignement théologique, histoire qui serait fort instructive ; elles tendent à montrer que la conception supranaturaliste du christianisme subsiste dans les idées courantes et dans la théologie à côté de notions issues du piétisme et de la critique qui la battent en brèche.

3° Les étudiants en théologie ne sont pas seuls à souffrir de l'incohérence de leurs idées religieuses ; tout le monde vit dans le trouble, les personnes pieuses et croyantes comme celles qui prétendent indûment au titre de chrétien ; elles ont assisté de près ou de loin à tous les débats sur les questions ecclésiastiques, philosophiques, historiques, qui se sont engagés dans les assemblées, les livres et les journaux, et il ne leur en est resté qu'une impression de vague pénible ou d'assurance forcée. Tout est discuté, les thèses autrefois considérées comme établies ont perdu leur prestige, et en dépit ou à cause de cet ébranlement général beaucoup d'affirmations aussi tranchantes que nouvelles se créent une autorité suspecte. Des partis se forment, s'opposent les uns aux autres et prennent des noms ; ils obéissent à des instincts sûrs, mais parfois inconscients,

leurs polémiques s'engagent sur des points secondaires ou se poursuivent en pure perte parce qu'ils ont négligé de fixer le terrain commun sur lequel ils pourraient se rencontrer et engager une lutte décisive. C'est une mêlée générale dans laquelle beaucoup ferraillent en aveugles pour ne pas lâcher pied, tandis que d'autres affirment qu'ils ont remporté la victoire définitive ou bien s'écrient qu'il faut la paix à tout prix.

La vérité est que l'esprit humain a fait des progrès et des conquêtes et que, rencontrant le christianisme, il ne retrouve plus, dans ce qu'il voit, l'idée qu'il en avait. En quittant les lieux où il est né, un homme en emporte une idée proportionnée à ses facultés; lorsqu'il revient plus tard, modifié par ce qu'il a appris dans l'intervalle, il doit faire un effort pour mettre ses souvenirs d'accord avec la réalité. Les lieux sont les mêmes, mais les points de vue ont changé et les mêmes choses prennent un autre aspect. Le christianisme est ce qu'il a toujours été; mais, modifiés que nous sommes par le progrès scientifique, nous avons besoin de faire un effort pour le mieux saisir. Cet effort nous répugne parce qu'il nous impose des sacrifices; ant que nous ne nous y serons pas décidés, la confusion régnera.

4° Les adversaires déclarés de la révélation ont fait paraître des ouvrages importants et conséquents où ils font la théorie de l'éducation basée sur les principes du matérialisme ou du transformisme. Sans avoir étudié de près ces travaux, je vois dans leur seule existence un motif pour nous de suivre nos adversaires sur le terrain qu'ils choisissent et qui ne me paraît pas devoir leur être favorable.

5° Les écoles élémentaires sont maintenant organisées de telle façon que l'instruction et l'influence chrétiennes y sont presque nulles, si même il n'y règne pas un esprit hostile au christianisme. Les études scientifiques supérieures, cultivées d'une manière exclusive, menacent de détruire les convictions chrétiennes. La littérature prêche des doctrines de relâchement et les cent voix de la publicité rapportent des faits démoralisants. Pense-t-on faire équilibre à ces actions combinées de la vie actuelle par la routine ou par des efforts isolés? ne

faut-il pas, au contraire, leur opposer une vue ferme et une tactique parfaitement réglée?

6° Souvent déjà on a exprimé le désir de voir se former une dogmatique ou une philosophie proprement chrétienne, qui ne fît pas d'emprunts à d'autres systèmes, mais qui sortît tout entière du christianisme lui-même. Pour en arriver là, n'est-il pas nécessaire de commencer par avoir une idée claire et juste du christianisme ?

7° Dans les sciences de la nature, on a remplacé les généralisations prématurées par l'observation patiente et attentive des phénomènes, et cette méthode leur a fait faire des progrès inattendus. Le christianisme ne serait-il point un phénomène? et comme tel ne se prêterait-il pas à l'observation directe? cette observation, poursuivie avec rigueur et avec ensemble, ne fournirait-elle pas une science capable de dissiper bien des malentendus et une méthode d'éducation capable de conduire à des conquêtes inespérées?

II

Les différents faits qui viennent d'être rappelés trop brièvement et avec une clarté très insuffisante me semblent conduire à admettre la nécessité d'une théorie de l'éducation chrétienne. Cette théorie serait-elle possible? et tout d'abord en quoi consisterait-elle?

Elle serait la réponse à la seconde des questions posées plus haut : *Comment faire des chrétiens?* mais ce *comment* en appelle d'autres. Comment connaître les moyens d'obtenir ce résultat? En répondant à la première question : *Qu'est-ce qu'un chrétien?* Comment savoir ce qu'est un chrétien ? En ouvrant les yeux et en observant.

Il ne doit pas être impossible de saisir sur le vif dans les chrétiens le christianisme et ses origines. On m'objectera que c'est là du subjectivisme avec tous ses dangers. Je le veux bien, aussi n'ai-je pas le projet de m'y renfermer et de repousser toute autre conception, mais je demande la permission de dire que l'étude scientifique du christianisme est trop exclusivement

objective. Le même excès se rencontre dans le dogmatisme à outrance et dans les abus de la critique historique. L'un fait du christianisme une idée divine qui a sa réalité en dehors de l'homme et que l'homme doit s'assimiler ou accepter; pour l'autre le christianisme est un fait historique passé qu'il s'agit de définir, d'établir ou de nier. La première de ces conceptions a été minée par la seconde; l'esprit humain a reconnu qu'il y a dans le christianisme autre chose qu'une idée divine, il a discerné un fait historique et cette découverte a été généralement admise. Mais le dogmatisme a rencontré un autre ennemi, la piété qui, en se réveillant, en se mêlant parfois à des étroitesses et en prenant des formes diverses, a fait, elle aussi, une découverte; le christianisme lui est apparu surtout comme une œuvre de Dieu dans l'homme, comme un fait qui se reproduit à toutes les époques dans l'individu par l'action de facteurs divins.

Cette notion me semble plus juste, plus profonde et plus large que les deux autres, car bien loin de les repousser, elle se les approprie et les absorbe. Seulement elle n'a pas été développée d'une manière complète, et surtout elle n'a pas été analysée scientifiquement. Si on s'appliquait résolument à faire cette analyse, on préparerait un progrès important dans la théologie et dans la vie chrétiennes.

A défaut d'autres ouvriers plus exercés et plus adroits, j'essayerai de tracer quelques lignes du plan que je voudrais voir achever.

Le christianisme est un fait qui se reproduit à toutes les époques dans l'individu par l'action de facteurs divins; voilà la définition que je pose comme une hypothèse pour la soumettre à la vérification des faits observés.

Je remarque qu'elle est en plein accord avec celle qui a été indiquée plus haut comme résultant de l'ardeur conquérante qui caractérise aujourd'hui les chrétiens au milieu des ruines des systèmes. Le christianisme, c'est l'état du chrétien; étudiez un chrétien, plusieurs chrétiens, le plus grand nombre possible, décrivez-les, rapprochez les descriptions, comparez-les à celles d'autres hommes, retenez les traits qui sont communs

aux premiers et qui manquent aux seconds, vous possédez la définition circonstanciée du christianisme.

Cette manière d'entendre un mot d'une valeur assez indéterminée n'est pas arbitraire; on peut l'autoriser par certaine analogie. Bien que les mots de même formation soient un peu vagues et s'appliquent d'ordinaire à des systèmes, ils peuvent aussi désigner des états. Laissant de côté le vocabulaire médical, n'est-il pas vrai que le scepticisme est l'état du sceptique? l'optimisme, celui de l'optimiste? le mysticisme, celui du mystique? le patriotisme, celui du patriote? le fanatisme, celui du fanatique? On entend apprécier le christianisme de tel écrivain ou de telle personne; il existe par exemple un petit volume, sorti des mêmes presses que cette revue, qui est intitulé le *Christianisme de Fénelon*[1]. Sans vouloir donner à cette expression ce sens exclusif, n'est-il pas permis de le lui reconnaître et de le prendre au sérieux?

Si le christianisme est un état qui se reproduit à toutes les époques, il est possible non seulement de l'étudier directement non seulement par l'observation, mais aussi de le voir naître et succéder à quelque état antérieur plus ou moins différent; ces nouvelles observations révéleront les origines et le mode de formation de cet état particulier de l'âme humaine et permettront d'indiquer les causes de ce phénomène. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'on fait déjà jusqu'à un certain point dans bien des biographies détaillées et des anecdotes édifiantes? Pourquoi ne pousserait-on pas plus loin l'examen et ne le rendrait-on pas plus général et plus régulier?

Pour se renseigner sur le christianisme, on a plutôt recours à la Bible ou à quelque traité dogmatique. L'observation révélerait sans doute que le christianisme ne peut se former dans un individu sans l'intervention de la Bible et de certaines doctrines chrétiennes, en d'autres termes sans la connaissance des faits historiques et de l'idée divine; mais ne serait-il pas plus exact de dire que la Bible et l'enseignement dogmatique sont des facteurs indispensables du christianisme? Ce n'est pas faire

[1] *Le christianisme de Fénelon*. Extrait de ses œuvres spirituelles, avec une préface de M. Ernest Naville. — Lausanne, Georges Bridel, 1873.

tort à l'une ni à l'autre d'en parler avec justesse plutôt qu'en termes approximatifs.

Tenons-nous strictement au point de vue que nous avons adopté et observons. Quel est le premier fait que nous rencontrons? Ce sont des chrétiens qui veulent faire des chrétiens. Pour exécuter cette œuvre, que possèdent-ils?

Tout d'abord des *sentiments* nets et permanents : celui de leur état de péché ; celui de l'amour de Dieu qui surmonte la puissance du mal en leur assurant son pardon et en leur rendant sa communion par Jésus-Christ; puis l'amour pour Dieu et pour Jésus-Christ qui est devenu la joie et le mobile de leur vie morale et qui les pousse à communiquer cette vie à d'autres. Ce sont ces sentiments qui constituent le chrétien.

En second lieu, ils possèdent un certain nombre d'*idées* sur Dieu, l'homme et le monde, qui sont nées de ces sentiments ou qui leur viennent plus ou moins directement d'hommes chez qui ces sentiments avaient une grande vigueur.

Enfin ils ont un *livre* qui raconte ce que Dieu a fait à diverses époques pour arracher l'humanité à l'empire du péché et tout spécialement la vie de Jésus-Christ et ses effets sur les premières générations qui le virent ou en entendirent parler.

En trois mots, ils ont un état spirituel, une dogmatique plus ou moins détaillée et la Bible ; tels sont les trois moyens dont ils disposent pour amener les hommes dont l'état spirituel est différent du leur à devenir chrétiens.

C'est l'emploi de ces trois moyens qui aurait besoin d'être réglé avec précision, car il ne faut pas songer à attribuer aux chrétiens les plus caractérisés une sorte d'infaillibilité à cet égard. Pour définir leur activité, ils se sont peut-être attachés trop exclusivement à l'idée de message qui se rencontre dans les récits bibliques ; ils ont reçu un message de Dieu et ils veulent le transmettre à ceux qui ne l'ont pas encore accueilli. Mais n'ont-ils reçu de Dieu qu'un message? Dieu ne leur a-t-il pas communiqué une vie nouvelle, un esprit nouveau qui doit dicter toute leur conduite à l'égard de leurs frères? et les détails de cette conduite n'ont-ils pas parfois une influence considérable sur les personnes qui vivent en dehors du christianisme?

La tâche des chrétiens n'est pas assez simple pour être identifiée à celle d'un messager. Jésus a fait bien autre chose que de délivrer un message et les évangélistes de tout ordre savent que leurs efforts doivent être infiniment variés. Cependant l'idée de message semble tenir lieu de toute une théorie de l'évangélisation.

Un auteur dont la mort et la célébrité sont encore de date récente écrivait dans une de ses lettres : « Pour dire toute ma pensée, puisque je prêche de tout dire dans les lettres, j'ai toujours cru que les habitudes théologiques font un peu perdre de vue le vrai fond de la nature humaine. Un médecin qui aurait dans une petite boîte un remède à tous les maux ne se soucierait plus beaucoup de la clinique ni de l'étude de la physiologie. Aussi voit-on l'entente profonde et délicate de la nature humaine diminuer à mesure que les doctrines religieuses se resserrent dans un plus petit nombre de dogmes. On ne pense plus qu'à la puissance de ces dogmes et on les applique à tout et partout avec une certaine monotonie confiante. L'idée trop habituelle du miracle fait négliger et bientôt fait mépriser toutes les nuances de la nature humaine. Fénelon en tient plus de compte que Calvin, parce que, après tout, sa religion est un peu plus en rapport, par ses croyances, avec l'infinie variété des âmes que la théorie puissante et étroite du calvinisme[1]. »

Je ne m'approprie point toutes les pensées énoncées par Doudan ; son dessin se rapproche un peu d'une caricature, mais n'y a-t-il pas quelque chose de vrai dans cette comparaison avec un médecin ? L'étude sérieuse et systématique de la nature humaine a-t-elle toujours été assez pratiquée par les théologiens ? leur a-t-elle seulement été recommandée d'une manière assez pressante ? Avant de se servir des moyens les meilleurs, il faut commencer par explorer son champ d'action ; or dans le cas qui nous occupe, ce champ d'action n'est pas moins vaste que la nature humaine avec tous ses replis, toutes ses facultés, ses habitudes et ses complications qui ont fait appeler l'homme un monde en petit. Tout ce qui peut nous renseigner sur l'homme, sur les influences qu'il subit, sur ses impressions,

[1] X. Doudan, *Mélanges et lettres*, tome III, pag. 438 et suiv.

ses goûts, ses résistances, ses entraînements, est bon à noter pour rendre notre marche plus sûre et notre conduite plus judicieuse, pour faire de nous de véritables éducateurs.

III

On ne se souvient pas assez de ce principe; on parle, en effet, plutôt de l'instruction religieuse que de l'éducation chrétienne. On enseigne aux enfants les récits bibliques ; puis quand ils approchent de l'âge où la coutume les appelle à participer à la sainte cène, on leur donne un enseignement qui résume les idées religieuses et les règles de conduite du chrétien; plus tard l'esprit est entretenu de ces idées et de ces règles par des prédications, des conférences, et, dans les cas les plus favorables, par la lecture privée de la Bible. Quand ces différents services généraux sont organisés, on pense qu'il est pourvu à tout. Il vaudrait la peine d'examiner de près quels effets ils produisent sur les âmes.

Ils mettent en œuvre deux des moyens qui ont été indiqués plus haut : la dogmatique et la Bible, et ces deux moyens sont employés comme objets d'enseignement. On vise à provoquer la foi et la vie chrétienne par l'enseignement. Sans doute on ne professe pas que la foi naît fatalement de la connaissance ou de la mémoire et, en s'appliquant à faire retenir aux élèves des faits et des idées, on ajoute que l'Esprit de Dieu peut seul développer ces germes. Mais tandis qu'on expose ces faits et ces idées, les objets d'enseignement ne sont-ils pas souvent offerts comme des objets de foi? Se contente-t-on de dire : Voilà ce que vous ferez bien d'apprendre et de garder dans votre esprit? et n'ajoute-t-on pas : Voilà ce que vous devez croire? Dans ce cas, l'étude devient un acte de foi et un acte de foi commandé.

Cette seule remarque suffit pour démontrer que le contenu de l'enseignement n'est pas la seule chose qui dépende de l'homme. La manière de le présenter est aussi à son choix et exerce une action marquée sur l'esprit. La forme peut nuire au fond; avec les intentions les plus charitables et les plus pieuses on peut égarer les esprits, alors qu'on voudrait régé-

nérer les âmes. L'erreur que je signale est le produit d'un double déficit.

Diriger la foi sur les choses qu'on enseigne et commander la foi, c'est tout d'abord méconnaître la nature humaine.

La foi, en effet, j'entends la foi chrétienne, ne peut se commander ; elle n'est pas un acte de volonté pur et simple, c'est un état de l'âme, état simple en soi, mais résultant d'un certain nombre de conditions, parmi lesquelles les efforts de la volonté tiennent, il est vrai, leur place importante ; ces conditions sont nombreuses, d'ordre divers, et les hommes sont tels qu'il est fort rare qu'ils puissent les réaliser toutes en un instant.

La foi, en outre, n'a qu'un objet, qui n'est ni une idée, ni un fait, mais une personne : Jésus-Christ ou Dieu, l'un conduisant à l'autre et l'un se confondant avec l'autre. La foi c'est la confiance en Dieu, la communion avec Dieu qui pardonne, la relation d'amour filial avec Dieu. Cette analyse est bien pauvre, mais elle suffit pour laisser entrevoir les grands services que rendrait une description achevée de la foi, de l'état qui la précède et de sa naissance, description dont les éléments ne se révèlent qu'à l'observation de l'homme vivant, de la nature humaine.

Diriger la foi sur les choses qu'on enseigne et commander la foi ce n'est pas moins méconnaître les choses qu'on enseigne : la dogmatique et la Bible.

Observons tout d'abord que la dogmatique rentre dans la Bible ; car la dogmatique à l'état systématique ou embryonnaire, c'est l'exposé des idées chrétiennes ; or la première et la plus authentique expression des idées chrétiennes se trouve dans la Bible. Nous voici donc ramenés à un seul sujet d'étude ; enseigner le contenu de la Bible, prêcher l'Evangile, c'est bien là ce que beaucoup de gens considèrent comme l'unique tâche de l'Eglise et du chrétien.

Qu'est-ce donc que la Bible? Qu'y trouve-t-on ? Des livres divers de date, de langue, d'auteur et de genre. Mais laissons de côté ces considérations de forme et allons droit au fond : il y a dans la Bible des *faits* et des *idées*.

Sera-t-il permis de présenter indifféremment et comme au

hasard les faits et les idées? Dieu n'a pas fait ainsi. Lisez cette Bible, qui raconte l'histoire de l'éducation de l'humanité par Dieu, et vous verrez de quelle variété de moyens Dieu se sert, suivant les moments et les individus; quand on aura tiré de la Bible cette histoire dramatique de Dieu faisant l'éducation de l'humanité, la théorie de l'éducation actuelle sera bien avancée. Il serait intéressant de définir la nature respective des faits et des idées, de diviser chacun de ces deux groupes en genres, de marquer la place qu'occupent l'un et l'autre dans la Bible; cela fait, il conviendrait encore de préciser le rôle que jouent dans l'éducation des âmes les faits et les idées.

Sans vouloir seulement ébaucher ici ce travail, je signalerai, entre les faits et les idées que la Bible nous apporte, un contraste qu'il ne faudrait pas pousser à l'extrême, mais qui a sa réalité. Les faits sont les *facteurs* de la foi, par exemple certains miracles et surtout la vie entière de Jésus; les idées en sont le *produit* : les épîtres de Paul sont l'effort d'un esprit pénétré de la foi au Christ ressuscité. Je sais bien que les faits de la vie de Jésus ont encore des trésors inépuisables à révéler au croyant et que la lecture des lettres de l'apôtre apporte un aliment toujours nouveau à la foi; mais c'est la vie de Jésus qui a fait naître l'Eglise et aujourd'hui encore c'est un coup d'œil juste jeté sur la carrière terrestre de Jésus qui, comme une étincelle, fait jaillir la foi dans l'âme. D'autre part il est historiquement incontestable que les premiers éléments dogmatiques ont été donnés par les apôtres comme des fruits de leur conversion. Ce qu'on appelle l'enseignement de Jésus n'est pas proprement un enseignement; quoi de moins didactique? C'est une action; la parole de Jésus fait partie de l'œuvre de sa vie; c'est l'épanchement de son âme qui, vivant en Dieu, réalise au suprême degré la foi.

Les idées ou les doctrines chrétiennes sont les idées qui naissent spontanément chez l'homme qui vit dans cette relation filiale avec Dieu que j'ai appelée le christianisme, lorsque sa pensée se porte sur Dieu, sur Jésus, sur le monde, sur l'humanité, et sur les faits mêmes dans lesquels Dieu s'est révélé. Si nous avons donné le nom de christianisme à un certain état,

une certaine manière d'*être*, nous pourrons ajouter, en nous servant d'une expression courante, que les doctrines sont une certaine manière de *voir* toutes choses, la manière de voir du chrétien.

Il est clair que la manière de voir dépend de la manière d'être et la précède ; or que fait-on souvent lorsqu'on prêche les doctrines chrétiennes ? On cherche à inculquer la manière de voir avant que la manière d'être soit un fait acquis. Sans doute les doctrines chrétiennes doivent être prêchées, il rentre dans la tâche de l'éducation chrétienne de placer les esprits dans une atmosphère d'idées qui facilitent le travail individuel, mais ce n'est là qu'un des éléments de sa tâche. Répandre les doctrines chrétiennes, c'est réaliser une seule des conditions nécessaires à la naissance de la foi.

Etablir les conditions dans lesquelles cette foi se produit et sans lesquelles elle ne se produit pas, détailler les circonstances qui sont favorables, défavorables ou décidément contraires à cette formation, voilà précisément la tâche de la théorie de l'éducation chrétienne dans son ampleur. Elle marque le rôle des idées qu'on reçoit en vivant au milieu d'elles, celui des faits de la révélation sous l'ancienne et la nouvelle alliance, celui des impressions causées par les faits ultérieurs ou contemporains, l'effet des influences personnelles, la part des expériences et des réflexions propres.

L'éducateur chrétien trouve dans la Bible des ressources qui lui sont indispensables et qui ne se rencontrent pas ailleurs.

En premier lieu, la Bible rapporte les *faits* dans lesquels Dieu s'est *révélé* et communiqué à l'humanité. La valeur révélatrice de ces faits, quoique modifiée, subsiste pour les générations qui n'en ont pas été les témoins ; cela est vrai surtout de la vie de Jésus, qui constitue par excellence l'Evangile. Toute révélation de Dieu est en soi une bonne nouvelle, aussi n'est-il pas impossible de trouver l'Evangile ainsi entendu dans l'Ancien Testament. Il va sans dire que le chrétien qui cherche dans la Bible des éléments d'éducation pour lui et pour d'autres s'éclaire de toutes les lumières fournies par la science historique, afin de connaître toujours mieux la nature des documents

qu'il consulte et de reconnaître sa juste valeur à leur contenu.

En second lieu, la Bible fait connaître les hommes qui, à diverses époques, ont vécu dans une relation avec Dieu plus ou moins intime, jusqu'au moment où cette relation est devenue le christianisme. Ces *vies* sont riches de faits différents des premiers, mais précieux aussi à recueillir, car s'ils ne sont pas des éléments de la révélation divine, ils en sont les effets les plus directs ; elles nous font assister à la naissance de la foi et à ses développements et nous fournissent la matière d'observations rétrospectives qui dirigent notre observation actuelle des chrétiens vivants.

En troisième lieu, il faut distinguer parmi ces effets de la révélation de Dieu les *idées* qui se sont formées dans les esprits de ces héros de la Bible; ces idées sur Dieu et sur Jésus, sur l'homme et sur la vie, dont une partie est antérieure au christianisme, mais dont la plupart sont issues de lui, ont à leur tour un rôle directeur sur la formation des nôtres.

On peut par impossible imaginer un chrétien jeté, sans Bible et sans aucun livre, au milieu des païens et réussissant à les convertir par la seule puissance de sa foi et des moyens créés par lui; il n'y aura jamais là qu'une exception ou une fantaisie de l'esprit; ce chrétien, d'ailleurs, reconstruira la Bible à l'aide de ses souvenirs, ou bien son œuvre ne réussira pas. L'éducation chrétienne sans la Bible n'est plus l'éducation chrétienne. Admettra-t-on plus facilement que la Bible, le volume imprimé, fera des conquêtes à elle seule? Il se peut aussi, et certains récits le prouvent, qu'une Bible ou une page de la Bible, tombant entre les mains de telle personne, l'amène à donner son cœur à Jésus-Christ ; qui prétendrait s'autoriser de ces cas pour renoncer à tous les autres moyens d'évangélisation? On ne conteste pas leur efficacité, on les emploie généralement, mais on ne les a pas étudiés d'assez près pour en régler l'usage et pour les combiner dans un plan d'ensemble. Ils sont très nombreux et très variés ; tout dans la vie du chrétien et dans celle de l'Eglise peut agir à salut sur les hommes qui en sont les témoins; un incident, en apparence futile, peut être une première révélation qui frappe l'esprit et conduit à la

révélation historique de Dieu, celle qui satisfait les âmes. Il ne nous appartient pas de tenir lieu de la Bible, mais il nous incombe de ne rien négliger pour amener à la Bible et pour en faire sentir le prix.

En résumé, la Bible, comprenant la dogmatique, est bien le grand instrument de l'éducation chrétienne ; mais la manière dont elle agit n'est pas étudiée avec assez de soin et par conséquent la manière dont on s'en sert est trop empirique et souvent routinière.

IV

Avant de terminer, je voudrais encore indiquer comment la théorie de l'éducation chrétienne réagirait sur la théologie.

Si le christianisme est un phénomène qui se produit dans certaines conditions, qu'est-ce que la théologie? Autrefois la théologie, c'était la dogmatique, l'exposé systématique de ce qui doit être cru. Cette notion n'a pas entièrement disparu, mais le programme des études théologiques a été compliqué par l'introduction de disciplines issues de conceptions très différentes. Ne serait-il pas possible de mettre de l'unité dans ce mélange un peu confus ? C'est ce qu'on cherche à faire dans les Encyclopédies. La théorie de l'éducation ne renferme-t-elle pas une encyclopédie théologique ?

Lorsque des jeunes gens arrivent dans une école de théologie, il serait tout à fait dans la situation de leur dire : « Vous êtes des chrétiens qui désirent faire des chrétiens, et vous venez ici pour vous former à cet art de l'éducateur. Si tout chrétien peut avec son cœur accomplir cette mission dans une certaine mesure, il est bon, il est nécessaire que les principes en soient posés avec rigueur pour ceux qui y consacrent leur vie.

» On commencera par décrire en détail ce fait qui s'est réalisé en vous et que vous voyez autour de vous, le christianisme. Puis on vous racontera ses antécédents historiques en retraçant devant vous l'histoire de la révélation d'après la Bible jusqu'au moment où l'apparition de Jésus a établi dans certains hommes une relation d'amour filial avec Dieu. On fera le tableau de la vie de Jésus, on produira devant vous les fruits de cette rela-

tion chez ces hommes, d'après les écrits qu'ils nous ont laissés.

» Ensuite on vous fera connaître les effets produits directement ou indirectement par le christianisme dans l'humanité depuis Jésus-Christ; le groupement des premiers chrétiens, leur activité, leurs idées, la nature de la société qu'ils fondèrent; les destinées de cette société à travers les siècles et sous les différentes formes qu'elle revêtit; les idées religieuses des chrétiens à toutes les époques, etc.

» Nous reviendrons ainsi au présent et à votre tâche. Nous vous ferons étudier : 1° l'homme sur lequel vous voulez agir, à ses différents âges, dans ses diverses positions, avec tous ses sentiments, ses désirs, ses répugnances et ses besoins, en un mot sous les mille aspects de l'état de péché ; 2° les conditions dans lesquelles l'homme devient chrétien ; 3° les moyens dont vous disposez pour le mettre dans ces conditions; de ces moyens les uns sont généraux et s'appliquent indifféremment à tous : la Bible, l'organisation ecclésiastique, la prédication, l'instruction, le culte ; les autres sont individuels, c'est ce qu'on appelle la cure d'âme, l'action d'un chrétien sur un homme, quels que soient sa situation extérieure et son état intérieur.

» Après cela, vous vous élèverez à la philosophie que suggèrent cette relation de l'homme avec Dieu et ces connaissances. »

Tel est le programme qu'on pourrait dérouler rapidement devant les yeux des étudiants en théologie et que leurs professeurs développeraient.

L'essai qu'on vient de lire a paru à ses lecteurs tantôt obscur et tantôt insignifiant; personne n'en est plus mal satisfait que son auteur. Il l'a cependant livré à l'impression pour recommander à l'étude de tous la théorie de l'éducation chrétienne par l'observation. Elles ne sont pas nombreuses les personnes qui sont absolument dispensées de tout travail d'éducation et qui n'ont jamais observé leurs semblables. Si l'œuvre de chacun était réunie à celles de tous, ces fragments épars, en se rapprochant, formeraient une science imposante.

ERNEST MARTIN.

LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES

A FLORENCE [1]

Comme s'exprime dans la préface M. le professeur A. de Gubernatis, la publication de ce volume est un monument élevé au congrès des orientalistes par le comité ordonnateur; un monument de l'art typographique, auquel a concouru l'imprimerie orientale de l'*Istituto di studii superiori* de Florence, aidée de l'imprimerie Paravia de Turin pour ce qui concerne l'égyptologie; un monument de patiente revision, auquel ont pris part tous les auteurs des mémoires imprimés, et auquel M. le professeur F. Lasinio a consacré ses meilleurs soins, en particulier pour ce qui concerne les actes des trois premières sections, aujourd'hui publiés. Le comité a bon espoir d'achever son œuvre avant la réunion du cinquième congrès; et nul ne doute qu'il sera fait au second volume le même favorable accueil que le premier a largement mérité.

On voudra bien s'attendre à ne trouver ici qu'un simple compte rendu de cette importante publication, et non pas un article, ce qui serait fort au-dessus de ma compétence. Moins encore qu'un compte rendu, ce sera une table des matières.

Le volume est divisé en trois parties : I. *Egyptologie et langues africaines.* II. *Langues sémitiques anciennes et assyriologie.* III. *Etudes arabes.*

[1] *Atti del IV Congresso internazionale degli Orientalisti, tenuto in Firenze* nel Settembre 1878. Volume primo (VIII, 468 pag.), con nove tavole. — Firenze, coi tipi dei successori Le Monnier, 1880.

I

Egyptologie et langues africaines.

Cette première partie s'ouvre par un rapport de M. E. Schiaparelli sur un nouveau *Rituel funéraire égyptien*, reconstruit par l'auteur lui-même à l'aide d'un texte hiératique sur sarcophage de bois (musée de Turin), d'un second texte hiératique sur papyrus (musée du Louvre), et d'un texte monumental inscrit sur les parois de la tombe de Sétis Ier. Le texte de Turin remonte aux premiers rois de la dix-huitième dynastie ; signalé depuis longtemps à l'attention des égyptologues, il a été étudié pour la première fois, en son entier, par M. Schiaparelli, qui en a préparé la traduction, et qui a eu aussi le bonheur de découvrir le trait d'union entre ce texte et celui du Louvre. Le texte du Louvre paraît appartenir à la période romaine (second siècle de l'ère chrétienne), et Devéria en avait déjà signalé l'importance et publié un fragment dans sa monographie *Le fer et l'aimant en Egypte*. Le troisième texte consiste en une série de bas-reliefs représentant la célébration des rites funèbres, et en deux cents lignes d'inscriptions, disposées au-dessus en colonnes verticales. Les bas-reliefs ont été publiés déjà, par Champollion et Rosellini; les inscriptions, jusqu'ici inédites, ont été signalées par Rosellini dans son volume sur les monuments du culte (pag. 470), et par M. Edouard Naville, de Genève, qui en a pris copie en Egypte et en a traduit quelques lignes. La copie de Rosellini a été retrouvée dans ses manuscrits inédits et mise à la disposition de M. Schiaparelli par le bibliothécaire de l'université de Pise, M. M. Ferrucci ; elle est très soignée et très exacte. M. Naville lui-même, avec une rare générosité, a mis la sienne aussi à la disposition de M. Schiaparelli qui lui en a témoigné sa très vive et sincère reconnaissance. Bel exemple de fraternité scientifique.

M. Schiaparelli a pris pour base le texte de Turin, antérieur de dix-huit siècles à celui du Louvre.

Que nous apprend ce rituel au sujet des cérémonies funèbres? Tout lecteur de la Bible doit avoir présente à l'esprit la descrip-

tion sommaire de Genèse L, 1-11, et il sera bien aise de pouvoir entrer un peu dans le détail. Les funérailles débutent par ce qu'on pourrait appeler la cérémonie des purifications. Tandis qu'on transporte la momie dans une chambre reculée, les parents et les amis du défunt entrent dans la chapelle, où se dresse déjà la statue du défunt lui-même, objectif de toutes les cérémonies à accomplir. Dans un coin, sur une table, se trouvent disposés tous les objets funéraires : les quatre vases noirs et les quatre vases rouges remplis d'eau, l'encensoir fumant, les parfums ; le tout recouvert du vêtement sacerdotal appelé *Kenàu*. Le *Sotem*, le seul prêtre présent à ces premières cérémonies, s'approche de la table, se revêt du *Kenàu*, prend successivement les objets ci-dessus énumérés, et, récitant les formules d'usage, il célèbre le rite prescrit.— La seconde cérémonie a lieu dans la chambre du sarcophage ; c'est la plus importante, soit à cause du nombre des prêtres qui y figurent, soit à cause de la complication du rite. Outre le *Sotem*, il y a le prêtre célébrant et ses deux aides, le sacrificateur, et un chœur de peintres et sculpteurs d'objets funéraires. Le prêtre célébrant, accompagné d'un aide, entre dans la chambre du sarcophage, où tous les autres prêtres se trouvent déjà réunis autour de la statue ; et la mère du défunt, ou telle autre femme de la parenté, se voit agenouillée, les cheveux épars, se frappant la poitrine et s'arrachant les cheveux. Le second aide donne le signal, en répétant quatre fois l'exclamation : « O père! ô père! » Alors le *Sotem*, tout de blanc habillé, s'assied mystérieusement devant la statue, et entame une conversation non moins mystérieuse avec l'un des aides qui se tient à ses côtés. Ensuite il se retire, et reparaît bientôt, vêtu du parement *Kenàu*, une verge à la main, annoncé par le premier aide ; et, à deux reprises, le chœur est invité à adorer la statue. Second acte : le sacrificateur, suivi des autres prêtres, sort de la chambre sépulcrale et se rend au lieu du sacrifice, où il trouve la victime toute prête. Ici encore un membre de la famille est présent. Le sacrifice offert, selon un rite spécial minutieusement décrit, les prêtres rentrent tous dans la chambre sépulcrale et déposent leurs offrandes devant la statue, en prononçant une formule. Après quoi com-

mence la scène de la consécration de la bouche et des yeux, avec force simagrées du *Sotem* et accompagnement de prières. Le rite consiste à appuyer sur la bouche et sur les yeux avec le petit doigt, et à approcher quatre fois de la bouche (de la statue, s'entend) la cuisse de la victime, et quatre autres fois un petit instrument en fer bizarrement contourné. Il se répète une seconde fois, sous une forme différente, lorsque le *Sotem* introduit le fils du défunt et lui remet un objet en fer et une petite verge d'*electrum*, avec lesquels le fils doit consacrer la bouche et les yeux de la statue. Puis on sort de nouveau pour répéter la cérémonie du sacrifice, et l'on rentre encore pour répéter la cérémonie de la consécration de la bouche.— La troisième cérémonie est plus simple. Le but des cérémonies précédentes était d'assurer au défunt la vie éternelle ; but exprimé par le *Sotem* au moyen de la formule : « Tu ne mourras jamais, ô défunt ! » Le but des cérémonies qui suivent est d'assurer au défunt une heureuse existence dans l'autre monde, et de l'élever à la condition d'un dieu. Aussi voit-on le *Sotem* offrir à la statue tous les insignes de la divinité, les sceptres, les vêtements d'une certaine couleur et d'une certaine forme, pour être transmis au défunt dans l'autre vie et pour le rendre semblable à un dieu dans son aspect extérieur. Suit une longue invocation du *Sotem* à tous les dieux et déesses de l'Egypte, pour se les rendre favorables et leur faire prendre une part active aux cérémonies. Puis on assiste au transfert des offrandes dans la chambre du sarcophage : cuisses de bœufs et d'antilopes, parfums, vases de de lait, amphores de vin, oies, gâteaux, fleurs, etc. — Tout cet ensemble de cérémonies symbolise l'apothéose matérielle de l'âme du défunt ; la conclusion du *Rituel*, autrement sublime, exprime l'idée d'une apothéose morale. La *Vérité* étant donnée comme le principe suprême et régulateur de toutes choses, le défunt, devenu désormais un esprit d'élite, libre d'adopter la ressemblance du dieu de son choix, préfère se transformer en Thot, le dieu de la vérité et de la sagesse. Sous cette forme, il n'hésite pas à accourir auprès du dieu Ra, auquel il adresse, dit M. Schiaparelli, « une invocation vraiment sublime. » Et, par la grâce de Ra, le dieu suprême, « le nom du défunt existe

comme existe le disque solaire ; (le défunt) est un esprit lumineux et intelligent » qui s'appartient, et qui « se confond avec les dieux au ciel, tellement qu'on ne le distingue plus d'aucun d'eux. » C'est là le point culminant de l'apothéose; et, à ce point, cessent les cérémonies funèbres. Le *Sotem* encense quatre fois la statue et ordonne qu'on la reconduise à son *naos;* neuf porteurs l'enlèvent, et le *Sotem* l'accompagne de l'*ultimum vale*.

J'espère qu'on voudra bien me pardonner la longueur de cette analyse en raison du grand intérêt qu'inspire le rapport du savant égyptologue. M. Schiaparelli publiera prochainement un travail complet sur ces matières; en attendant il est bon d'observer que le *Rituel funéraire* était non seulement un livre officiel, en usage dans toute l'Egypte, mais qu'il remonte à une très haute antiquité, aux temps de l'ancien empire. Il n'était pas alors, il est vrai, aussi développé et aussi compliqué. Ajoutons aussi que la cérémonie de la consécration de la bouche n'a pas été d'un usage général et fréquent, même après la dix-huitième dynastie, mais qu'elle a dû être réservée aux Pharaons, aux grands dignitaires et aux riches. Dans l'usage commun, il y a eu, en réalité, une cérémonie plus courte, un résumé de la première, qui servait simplement à introduire l'âme dans l'autre monde auprès du dieu Anubis, et c'est précisément celle qui est figurée sur nombre d'exemplaires du Livre des morts et dans beaucoup de scènes funéraires.

— Le rapport de M. Schiaparelli est suivi d'un mémoire de M. J. Lieblein *sur la ville de Tyr*. Le Papyrus Anastasi numéro 1, qui contient le récit (publié par M. Chabas) du voyage d'un Egyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., présente (page 21, lignes 1 et 2) une inscription remarquable dont voici la teneur : « Une ville dans la mer, Tyr *dans la mer* est son nom. On lui apporte de l'eau dans des bateaux; ses poissons sont plus nombreux que les grains de sable. » Nul doute qu'il ne soit question ici de la Tyr insulaire; la Tyr insulaire manquait d'eau potable et était obligée d'en faire chercher sur le continent; aussi, à ce que raconte Ménandre (cité par Josèphe, *Antiq*. IX, 4, 2), lorsque Salmanazar, roi d'Assyrie, fit

la guerre aux Tyriens, il plaça des gardes sur la terre ferme, au bord des fleuves et des canaux, afin d'empêcher l'ennemi d'y venir puiser de l'eau. Mais à quelle époque a eu lieu le voyage de l'Egyptien ? L'auteur de la relation vivait à la cour de Ramsès II, c'est-à-dire, selon l'opinion généralement admise, du père de ce Pharaon sous lequel advint l'exode des Hébreux. Par conséquent, la Tyr insulaire aurait existé déjà au XIVe siècle avant Jésus-Christ. M. Lieblein estime, au contraire, que Tyr a été fondée environ cent ans plus tard, et que le règne de Ramsès II, au lieu d'être antérieur à l'exode, doit être placé deux cents ans plus tard, de 1180 à 1114 avant Jésus-Christ. En tout cas, l'opinion de Mannert et de Niebuhr, que la fondation de la nouvelle Tyr ne remonte qu'au VIe siècle avant Jésus-Christ, lorsque Palætyrus fut détruite par Nebucadnezar, est une opinion tout à fait fausse. Le voyage de l'Egyptien fournit la preuve que la Tyr insulaire existait déjà plusieurs siècles avant le conquérant chaldéen, et qu'elle avait déjà alors une importance considérable, plus grande que celle de la cité continentale. D'où il résulte également que les prophéties d'Esaïe (chapitre XXIII) et d'Ezéchiel (chapitre XXVI) ne peuvent s'appliquer qu'à la ville insulaire, comme à l'une des cités les plus riches et les plus puissantes d'alors, Palætyrus n'étant plus, depuis longtemps, qu'un faubourg ou une dépendance de Tyr. Hengstenberg (*De rebus Tyriorum*) a été même jusqu'à prétendre que la ville insulaire était la plus ancienne; le nom de Tyr (rocher) convient, dit-il, à la Tyr insulaire, bâtie sur un roc, mais non à la ville continentale qui s'élève sur une plaine unie. Par conséquent, en dépit de son nom de Παλαίτυρος, la ville continentale aurait été fondée la dernière, et aurait reçu son nom de la ville insulaire. L'argument est spécieux, et Movers a tenté de le réfuter sans beaucoup de succès. M. Lieblein a recours au Papyrus Anastasi pour en tirer une solution satisfaisante. Le Papyrus désigne la ville insulaire sous le nom de *T'ar, Sor* (Tyr, la ville du rocher); et, selon toute probabilité, il désigne la ville continentale sous le nom de *T'aràu*. Les deux noms ont, il est vrai, une certaine ressemblance, mais ils diffèrent complètement de signification; le nom de *T'aràu* n'a rien de commun avec צור, et suppose

plutôt un צרעה sémitique (conf. Josué XV, 33, et XIX, 41 ; Juges XIII, 2), que Brugsch ramène à la R. צרע (= pungit), et à la signification de *nid de guêpes*. A mesure que grandissait la ville insulaire, la cité continentale tombait de plus en plus dans la dépendance, et elle finit par perdre son nom originaire de T'aràu pour recevoir en échange celui de T'ar, échange (dit M. Lieblein) dont il faut chercher la raison non seulement dans la situation politique, mais aussi dans la ressemblance accidentelle des deux dénominations. Quant au système de chronologie égyptienne proposé par M. Lieblein, en contradiction avec celui de Lepsius, il repose sur une si frêle hypothèse qu'il faut craindre d'y toucher. L'intérêt du mémoire n'est pas là, du reste, comme on peut s'en convaincre par ce qui précède.

De M. G. Maspero, président de la section, nous avons un travail *sur une stèle du musée de Boulaq*, dédiée à Osiris, dans le temple d'Abydos, par un hiérodule qui fut en grande faveur auprès des deux rois de la douzième dynastie. Texte et notes hérissés de hiéroglyphes. « On pourrait souhaiter, dit M. Maspero, qu'au lieu de formules laudatives (souvent banales) ce monument nous fournît quelques renseignements sur les guerres ou sur l'histoire intérieure de la douzième dynastie. » Tel qu'il est, il n'a de valeur que pour l'histoire littéraire, parce qu'il donne, à une date fixe, un modèle de ce qu'était le style égyptien.

Je cite, pour mémoire, le *déchiffrement des inscriptions libyco-berbères*, de M. A. Letourneux, ainsi qu'une courte communication de M. F. Hommel *sur la position du pays de Punt* (l'Ophir des anciens Egyptiens, côte de Somali), et j'en viens à une communication, pour nous plus importante, de M. J. Tortoli *sur la version copte* (sahidique) *du livre de Job*. M. Tortoli se propose de publier cette version, avec une traduction latine en regard; le texte est celui du *Codice Borgiano* de la Propagande; il sera collationné avec celui de la version memphitique publiée par Tattam, et avec différents textes grecs, à l'effet de signaler les divergences les plus importantes et de déterminer la date de la version elle-même. M. Tortoli estime que le texte thébain du livre de Job pourra servir utilement à enrichir le

lexique copte; et il en fournit quelques exemples. Quant à la provenance littéraire, il n'est pas douteux que la version sahidique ne soit dérivée du grec; mais le caractère du texte grec original n'est pas facile à déterminer. Il se trouve, par exemple, au chapitre I, verset 6, une adjonction qui appartient en propre au manuscrit alexandrin (περιελθὼν τὴν γῆν, καὶ ἐμπεριπατήσας τὴν ὑπ' οὐρανόν); et en revanche, au verset 15, il y a une lacune qui n'est pas le fait des versions grecques : il manque les mots καὶ τοὺς παῖδας ἐπάταξαν ἐν στόματι μαχαίρας. Au verset 17, on reconnaît le τάγματα de la version d'Aquilas, tandis que les autres textes donnent ἀρχάς; et le mot αἰχμαλώτιζε, employé comme nom et comme verbe dans les versets 15 et 17, fait supposer à M. Tortoli que, dans le texte grec original, il se trouvait le verbe αἰχμαλωτίζω, au lieu de la forme usuelle αἰχμαλωτεύω. L'auteur a ajouté un spécimen de la version sous le titre : « Job copto-sahidice nunc primum edidit, latine vertit, notisque illustravit Joannes Tortoli. »

M. Edouard Naville, de Genève, a entretenu le congrès de la *grande édition du Livre des morts*, que prépare un comité international composé de quatre membres: MM. Birch, Chabas, Lepsius et Naville. Les diverses collections européennes sont bondées de papyrus funéraires, écrits ou en hiéroglyphes ou en caractères hiératiques. On placera en première ligne l'édition hiéroglyphique de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, autrement dit l'édition thébaine; et c'est cette édition, dont M. Naville s'occupe avec ardeur, qui est actuellement en voie d'exécution. Ce long travail, fait à l'aide de cinquante-trois documents, permet à M. Naville d'affirmer que « le recueil d'hymnes composant le *Livre des morts* a été en diminuant de la grande époque thébaine à l'époque saïte, et non en augmentant, comme on l'avait cru jusqu'à présent. »

La première partie se clôt par une étude de M. J. Sapeto sur les *Kouschites abyssins et les deux langues gheez et amhara;* étude géographique, ethnographique, historique et linguistique, d'une prodigieuse érudition, que M. Sapeto intitule modestement *Prodromo allo studio....* Voici quelques données qui ne seront pas sans utilité pour les études bibliques. Quoiqu'il soit

inadmissible que le nom d'*Ethiopie* ait pu être le nom particulier de l'Abyssinie, il résulte cependant de la Bible que l'appellation indéterminée de *Kousch* a été, chez les Hébreux, anciennement appliquée à cette région. Il est question, dans le livre de Job (chap. XXVIII, 19), de la topaze d'Ethiopie, פטדת כוש, qu'on extrayait de l'île des Emeraudes ; il paraîtrait donc que l'auteur du livre de Job donne au mot *Kousch* un sens, non plus général, mais particulier, l'appliquant à la région du Tigré. Quant au mot פטדה (qui, selon Delitzsch, semblerait dériver de τοπάζ par voie de transposition), M. Sapeto fait observer avec raison que, en hébreu, c'est un mot impossible, un assemblage cacophonique ; il est très possible, par conséquent, que ce soit un mot purement *gheez*, corrompu de *Batzium* ou *Bazium* (amharique *Betccia* = « jaune »), d'où les Grecs, à leur tour, ont tiré le nom du promontoire Bazium (Ptolomée), et, en préfixant l'article τὸ, ont formé le nom de la pierre précieuse τοπάζιον. De l'aveu des commentateurs, ce chapitre de Job est des plus obscurs et des plus difficiles ; et les anciennes versions ne contribuent guère à aplanir les difficultés. Mais cela provient uniquement du caractère scientifique du poème ; l'auteur met tout à contribution pour célébrer le prix incomparable de la sagesse, et il ne trouve rien, dans le cercle étendu de ses connaissances, qui puisse entrer en ligne. L'exégèse doit savoir gré à M. Sapeto de l'éclaircissement qu'il lui apporte. Il n'est pas jusqu'au titre de *négus* qui ne lui fournisse un rapprochement avec le biblique Nemrod, le grand chasseur, le premier despote ; les deux noms gheez *négus* et *negàsi arué* semblent correspondre au *potens coram Domino* et au *robustus venator* de la Genèse, car l'hébreu נגש signifie « exacteur, roi, despote, » le verbe arabe *nagash* signifie « chasser, poursuivre les bêtes féroces, » et le nom de Nemrod a aussi la signification de « bête féroce, » ou « panthère, » hébr. נמר. M. Sapeto penche aussi à croire que la reine de Saba (1 Rois X, 1 ; Math. XII, 42) ne venait pas de l'Arabie Heureuse, mais de l'Abyssinie, du pays des Ethiopiens Macrobes (Hérod. III, 17 et suiv.), riche en or et en parfums ; il rappelle qu'en différentes régions de l'Ethiopie les femmes portaient le sceptre, et que les reines de Méroé

portaient toutes le nom de *Candace* (Pline, *H. N.* VI, 35; Strabon, *Géogr.* liv. 17, pag. 820; cfr. Act. VIII, 27) qui, d'après une étymologie amharique, signifierait « Sa Majesté couronnée » (*Kand-Atziè* = litt. « la corne de Sa Majesté »); la ville d'Aksum, cité monumentale avec une forêt de monolithes, est demeurée la capitale de l'empire kouschite jusqu'à l'année 925 P. C., où elle fut détruite par une reine juive, du nom de Judith, à laquelle on donna, en amharique, le surnom méprisant de *Gudit* (monstre). — Quant aux langues de l'Abyssinie, le *gheez* (= franche ou libre) n'est plus qu'une langue morte, un idiome réservé à l'usage ecclésiastique et littéraire; il a pour succédanés les dialectes tigré et samhari, et M. Sapeto est convaincu que l'étude de leurs éléments essentiels permet de distinguer dans le *gheez* plusieurs formes étrangères au sémitisme, se rattachant à une langue kouschite antérieure au *gheez* lui-même. L'*amhara*, qui se parle dans toute l'Abyssinie chrétienne, et menace d'envahir le Tigré, est une langue beaucoup plus parfaite que le gheez; dans toute l'Abyssinie, il porte le surnom gheez de *lessàna-negus* (langue royale), tandis que le *tigregna*, en dehors du Tigré, s'appelle un « patois rustique, » un « langage plébéien. » Le vocabulaire amharique composé par M. Sapeto, renferme vingt mille mots, et il se prête admirablement à engendrer de nouveaux vocables. *Amhara* veut dire « langue des Hara, » « parler noble, illustre, royal; » et ce n'est pas à tort, car les Hara (guerriers) étaient de la race des Sabéens géants, valeureux hommes d'armes (Esa. XLV, 14), et ce sont eux, les premiers colons, qui ont donné leur nom au pays. Plus encore que dans le gheez, qui est sémitique aux $^3/_5$, M. Sapeto discerne dans l'amhara des éléments disparates, étrangers au génie sémitique, dont on voit encore la soudure; la grammaire et le lexique en font foi. Au IVe siècle de l'ère chrétienne, la littérature gheez avait atteint son plus haut degré de perfection; et cependant, en plusieurs endroits du *Pentateuque* et des *Psaumes*, on trouve des mots grecs en abondance, ce qui fait douter de l'immédiateté de la version gheez des saints livres. Enfin M. Sapeto passe rapidement en revue les productions littéraires de l'Abyssinie, et il n'est pas très tendre à cet endroit;

les langues gheez et amhara n'ont guère dépassé leur état élémentaire ; l'esprit kouschite est demeuré matérialiste, étranger à la métaphysique, à l'imagination, au sentiment esthétique, à l'art créateur ; il n'a produit, en grande partie, que des légendes futiles, stupides, souvent triviales et lubriques, des commentaires inintelligents, d'incroyables subtilités scolastiques, des chroniques et des biographies extravagantes, des traductions fantastiques, des poésies adulatoires dépourvues de lyrisme ou construites comme des rébus et des logogriphes. Et là-dessus, nous n'avons qu'à prendre congé.

II

Langues sémitiques anciennes et assyriologie.

Cette seconde partie s'ouvre par une étude de M. F. Lenormant sur le *mythe d'Adonis-Tammouz dans les documents cunéiformes*. Le nom et les travaux de M. F. Lenormant occupent une place si distinguée dans le champ des études sémitiques et assyriologiques, que nous croyons chose parfaitement superflue de signaler l'intérêt et l'importance du travail en question. Le texte fondamental et classique, pris comme point de départ, est le chap. VIII d'Ezéchiel, comparé d'abord aux légendes antiques de l'Asie antérieure. Le mois qui commence au solstice d'été, et dont le premier jour était la fête de la mort et de la résurrection périodique du dieu Tammouz, s'appelait en Syrie *Tômûz*, désignation adoptée par les Hébreux dans leur calendrier sous la forme de *Tammûz*. Le mythe sidéral de Tammouz, surchargé de détails monstrueux et d'aberrations étranges et impures, était un dogme fondamental dans les religions de l'Asie antérieure ; peut-être faut-il en voir une trace dans le culte macédonien du Mars Θαῦμος ; il est certain que le nom, le culte et le mythe de Tammouz ont passé en Occident, en Etrurie. M. Lenormant a été le premier à reconnaître le nom de Tammouz dans les textes cunéiformes, sous la forme accadienne (ou sumérienne) *Dumuzi*, surnom du dieu de la lune, qui signifie non pas « Fils de la vie, » comme on pensait d'abord, mais « Rejeton divin » par excellence. On n'a pas encore trouvé,

sur les tablettes cunéiformes, un récit étendu et complet du mythe de *Dumuzi;* mais il est facile d'y reconnaître de nombreuses allusions aux malheurs du dieu, toutes parallèles aux données essentielles du mythe classique d'Adonis. *Dumuzi*, c'est l'amant infortuné de la jeunesse d'Istar, déesse de la volupté, prototype de Vénus-Astarté ; c'est le berger, seigneur de la région des morts, l'Athys phrygien, lui aussi berger ou bouvier, qu'un hymne grec du second siècle appelle le « stérile rejeton divin, l'épi vert moissonné, le berger du blanc troupeau des étoiles. » Le morceau le plus important, étudié et interprété par les principaux assyriologues, est le célèbre épisode épique connu sous le titre de la *Descente d'Istar aux enfers* ; M. Lenormant, qui l'avait déjà analysé dans les *Premières civilisations* (tom. II, pag. 84 et suiv.), le transcrit ici en entier, en raison même de son importance hors ligne. Istar, après avoir passé et repassé les sept portes du Pays sans retour, où elle a bu l'eau de la vie, s'en revient auprès de Dumuzi, l'amant de sa jeunesse, dont le poème rappelle la blessure, la couche funèbre, et le deuil célébré par les pleureuses. Et pourquoi cette eau de la fontaine de vie? Pour ressusciter Dumuzi, et le rendre à la vie céleste. De là, la double fête syro-palestinienne et hellénique : le deuil d'Adonis-Tammouz, et la résurrection du dieu au milieu des manifestations de la joie et de la volupté ; fête du solstice d'été, symbolisant les vicissitudes de la révolution annuelle et diurne du soleil. — Dans sa description, le prophète Ezéchiel a réuni les deux moments principaux de cette fête : le deuil et l'allégresse. Dans l'enceinte du temple profané par l'idolâtrie, du côté du septentrion, il voit assise, dans l'attitude de la douleur, la statue de la Jalouse qui pleure celui qu'elle a perdu, c'est-à-dire le simulacre de Baaltis-Astarté. M. Segond traduit, à cet endroit (Ezéch. VIII, 3) : « l'idole de la jalousie, qui excite la jalousie de l'Eternel ; » M. Lenormant, d'après les Septante (ἡ στήλη τοῦ ζήλους τοῦ κτωμένου), interprète : « la Jalouse qui se lamente d'avoir perdu ce qu'elle possédait. » M. Segond s'est laissé, me semble-t-il, fourvoyer par la Vulgate (suivie aussi par Diodati) : « ubi erat statutum idolum zeli ad provocandam æmulationem ; » et

il y a ajouté, de son chef, le complément : « de l'Eternel, » qui fait absolument défaut dans le texte. Le mot hébreu מושב (que Diodati traduit par « chapelle, » et que M. Segond ne traduit pas) indique une figure de femme assise (cfr. Esa. XLVII, 1) ; c'est la posture d'affligée de la Vénus du Liban qui pleure Adonis, la même qui est attribuée à la déesse dans les bas-reliefs phéniciens. Ensuite, il n'y a pas lieu de confondre les deux verbes קנא (ardenti studio alicuius flagrare) et קנה (possidere), qui sont à la base de la paronomase הקנאה המקנה. Du même côté du septentrion, à l'entrée de la porte intérieure du temple, et, par conséquent, dans un rapport direct avec la statue assise, le prophète aperçoit des femmes également assises, menant deuil sur Tammouz. Mais du côté opposé, dans le parvis intérieur, entre le portique et l'autel, que voit-il ? Des hommes, tournant le dos au sanctuaire, prosternés vers l'orient, devant le soleil qui se lève ; c'est la seconde phase de la fête de Tammouz, le jour d'allégresse où l'on adorait, dans le soleil renaissant, le dieu ressuscité, remontant des ténèbres de la mort aux embrassements de la déesse céleste. Le culte du dieu-soleil avait pour siège principal, en Babylonie, la grande cité de Sippara, que la Bible (2 Rois XVII, 31) appelle Sépharvaïm ; c'est-à-dire qu'elle était divisée en deux quartiers par le cours de l'Euphrate : l'un, la Sippara de Samas (ou du soleil), et l'autre, la Sippara d'Anunit, ou déesse-étoile du fleuve du Tigre. L'historien sacré ajoute que « les gens de Sépharvaïm brûlaient leurs enfants par le feu en l'honneur d'Adrammélec et d'Anammélec, dieux de Sépharvaïm. » Le dieu-soleil de Sippara, époux d'Anunit (ענמלך=ענמלך), était donc identique à *Adarmalik*, l'Hercule assyro-chaldéen, c'est-à-dire au soleil dans toute sa puissance terrible et destructrice, le Moloch, Milcom, Camos, Chammon des peuples de Phénicie et de Palestine. Or ce soleil caniculaire est précisément celui qui tranche le fil des jours d'Adonis-Tammouz, le jeune et gracieux soleil du printemps, qui, dans la religion de Sippara, complète la triade avec Samas-Adar et la déesse Anunit ; de sorte que, en définitive, la mort violente du divin adolescent se transforme en prototype surnaturel de ces horribles sacrifices d'enfants, grâce auxquels

la superstition croyait devoir apaiser la colère du Moloch de Canaan, du Milcom de Hammon, du Camos de Moab, du Baal-Chammon de Carthage. — Le mythe d'Adonis a donc une origine babylonienne ; les Syriens, les Phéniciens n'ont rien ajouté d'essentiel à cette légende du naturalisme asiatique. Le nom primitif de l'amant d'Astarté était Tammouz, nom d'origine accadienne et anté-sémitique ; parallèlement à cette appellation étrangère, les Phéniciens en avaient créé une autre, que les Grecs ont adoptée de préférence, celle de *Adôn*, qui à l'origine était un simple qualificatif comme *Baal* = Seigneur. M. Ph. Berger a trouvé un exemple original de l'emploi de *Adôn* comme nom de divinité, dans une inscription punique de Constantine : « lëadôn lëBaal Adôn ou lëBaal Chammôn, » c'est-à-dire « au Seigneur Baal-Adôn et à Baal-Chammôn ; » d'où il conclut à l'existence d'une triade carthaginoise Baal-Chammôn, Tanit et Baal-Adôn, de tous points parallèle à la triade Samas-Adar, Anunit et Dumuzi du culte solaire de Sépharvaïm.

Sur le terrain de l'assyriologie, nous avons, en outre, de M. J. Oppert, la *traduction de quelques textes assyriens*, c'est-à-dire de quelques fragments cosmogoniques et mythologiques relatifs à la création et à la (prétendue) légende de la chute. C'est court, mais cela donne à réfléchir. M. Oppert ne peut oublier ni méconnaître ce que doit au regretté Georges Smith la science de l'assyriologie, mais il avoue ne pouvoir accepter ni ses traductions ni les conclusions qu'il a voulu en tirer. Les traductions de Smith sont pleines d'erreurs, de non-sens, de notions étranges ; et M. Delitzsch lui-même, qui a fait passer en allemand le *Chaldean account of Genesis*, est obligé d'admettre que, dans tel morceau, il n'y a peut-être pas une seule ligne qui soit bien traduite par le savant anglais. Que penser par exemple de la soi-disant découverte du sabbat « contemporain de la création » proposée par M. Fox Talbot? Traduisant par *fête* un mot bien connu qui signifie *disque*, il introduit ainsi, dans le récit de la création, le sabbat dont rien ne parle. « Le septième jour, il institue un jour de fête ! » Quant à la légende prétendue de la chute, les deux fragments y relatifs, remplis de

lacunes et très difficiles à comprendre, sont, l'un un hymne au dieu Nibir, l'autre un épisode de la guerre de Mérodach contre Tiamat, la mer. Mais il n'y a absolument rien, conclut M. Oppert, qui rappelle le récit de la chute et le rôle du serpent de la Genèse. « Les textes sont très difficiles à comprendre ; raison de plus pour travailler davantage à leur interprétation. »

A la suite d'une note, aussi courte qu'insignifiante, de M. E. Renan *sur un graffito phénicien d'Abydos*, nous lisons une étude de M. F. Hommel sur *la patrie originaire des Sémites.* Les langues sémitiques, et les peuples qui les ont parlées, ont formé jadis une unité ; cette unité, ou cette civilisation primitive, on peut tenter de la reconstruire au moyen du lexique (comme l'a fait M. A. Pictet pour les Aryas primitifs). Contrairement à l'opinion de M. Schrader, M. A. von Kremer a affirmé que l'Arabie ne peut avoir été la patrie originaire des Sémites ; car : 1° avant la formation des dialectes, les Sémites connaissaient, par exemple, le chameau, mais non pas l'autruche ; ils n'habitaient donc pas en Arabie où l'autruche est indigène ; 2° avant la formation des dialectes, les Sémites n'ont pas connu le palmier et ses fruits (?). Selon M. von Kremer la patrie originaire des Sémites aurait été, en commun avec les Aryas, la haute Asie ; et, du Touran supérieur, ils auraient, en suivant le cours de l'Oxus et en longeant la mer Caspienne, pénétré en Médie et de là en Mésopotamie, où enfin ils se seraient scindés pour former des peuplades distinctes et entreprendre une nouvelle émigration. Tout cela est ingénieux, mais plus ou moins hypothétique ; M. Hommel se contente d'assigner aux Sémites, comme demeure primitive, la Mésopotamie centrale. A la faune sémitique primitive appartenaient l'ours (éth., *debb ;* hébr., *dôb ;* aram., *débbâ ;* assyr, *dabu*), le bœuf sauvage (assyr., *ri'mu ;* hébr., *reêm*), la panthère (éth., *namr ;* hébr. *nâmêr ;* aram., *nemrâ*, assyr., *nimru*), dont les noms, dans l'arabe antéislamique, ou ne se trouvent pas, ou sont d'une extrême rareté, parce que ces animaux mêmes, abondants au nord, sont étrangers à l'Arabie, ou y sont très rares. Au contraire, il y a des animaux particuliers à la faune arabe, comme l'autruche et la gerboise, qui n'ont pas de nom protosémitique. Quant au dattier;

la comparaison de l'hébreu *tâmar* avec l'éthiopien *tamart* prouve qu'il était connu des Sémites primitifs ; en arabe, il s'appelle *nachl*, et le mot *tamr* ne s'emploie d'ordinaire que pour le fruit. Mais la fécondation artificielle et la culture de cet arbre n'ont commencé que dans les temps historiques, et précisément en Babylonie, le vrai foyer de l'agriculture sémitique pendant l'époque assyrienne et araméenne. On est donc ramené à la tradition constante des Sémites, qui place leur patrie originaire dans la Mésopotamie centrale et inférieure.

Je cite, en passant, un écrit (latin) de M. Adalbert Merx, intitulé *De Eusebianæ historiæ ecclesiasticæ versionibus, syriaca et armeniaca*. M. Merx établit que la version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (commencement du Ve siècle) a été faite sur la version syriaque, sans tenir aucun compte de l'original grec. La version syriaque, dont il existe deux manuscrits (l'un à Pétersbourg, l'autre à Londres), date du IVe siècle et n'est postérieure que de cinquante ans à la mort d'Eusèbe. La raison du fait consiste en ce que les Arméniens ont eu pour premiers maîtres les Syries ; et c'est pour ce même motif que les épîtres d'Ignace ont été, elles aussi, traduites du syriaque en arménien, et qu'une première version arménienne de l'Ancien Testament a été pareillement dérivée de la version syriaque. Cette dépendance vis-à-vis des Syriens a duré jusqu'à l'époque de Nestorius ; depuis lors les Arméniens, adversaires décidés du patriarche, répudièrent l'influence syrienne, et dotèrent leurs Eglises d'une nouvelle traduction des livres saints, conforme au texte des Septante.

Dans le champ des études judaïques, nous avons un mémoire de M. S. de Benedetti *sur l'Aggada*, une notice de M. P. Perreau sur *la médecine théorique et pratique du R. Nathan ben Joel Paquera*, et un travail très étendu de M. Ascoli sur *les inscriptions grecques, latines, hébraïques d'anciennes tombes juives des provinces napolitaines*.

A propos de la traduction du Talmud que publie, en France, le rabbin Schwab, M. de Benedetti exprime sa conviction que le Talmud est un livre illisible et intraduisible, et qu'il restera ce qu'il a toujours été, difficile, obscur, entortillé. Une partie

seulement se prête à une version correcte : c'est l'*Aggada*, avec ses spéculations philosophiques, ses légendes, ses récits, sa couleur littéraire et idéale ; tandis que l'*Halaka* a toute l'aridité de la jurisprudence, du rituel et de la casuistique. L'*Aggada* est d'une importance majeure ; c'est là que commence et se poursuit cette interprétation symbolique et allégorique des textes sacrés, qui favorise la liberté la plus illimitée en matière d'interprétation, et qui ouvre la porte aux spéculations de la science étrangère. C'est un travail de prodigieuse alchimie, qui transforme en théosophie mystique le sens littéral et naturel des livres saints ; et c'est de ce travail progressif, — M. de Benedetti le dit de bonne foi, sur l'autorité de M. Renan, — qu'a surgi peu à peu le Nouveau Testament, c'est-à-dire le christianisme et sa légende ! M. de Benedetti termine par une critique élogieuse de l'*Encyclopédie historique biblico-talmudique* du docteur Hamburger.

M. Perreau donne l'analyse complète, ou mieux, la table des matières, de l'ouvrage manuscrit du rabbin Nathan, d'après le codex 1343 de la collection rabbinique de Rossi. (XVe siècle.) Nathan (de Montpellier, vers l'année 1300) a intitulé son ouvrage *le Baume du corps*, צורי הגוף ; il a puisé particulièrement à des sources arabes, et partagé son livre en quatre parties : 1° Médecine théorique ou spéculative ; 2° Médecine pratique ou régime hygiénique ; 3° Traitement des maladies, du sommet de la tête à la plante des pieds ; 4° Pharmacopée : plantes médicinales, drogues et remèdes.

Le travail de M. Ascoli est le plus étendu de tous ceux que renferme le volume (pag. 239-354) ; il est accompagné de huit planches, presque toutes de reproduction photolithographique, consacrées aux inscriptions tombales de la Basilicate et de la Pouille. M. Ascoli s'excuse d'avoir abordé un pareil sujet ; mais, dirons-nous, qu'est-ce que cela pour un homme qui est également à son aise dans la philologie aryenne et dans la philologie sémitique ? L'épigraphie juive ne saurait être pour lui qu'un jeu ou un passe-temps. — Les épitaphes judaïques, en Europe, se répartissaient en deux séries bien distinctes : la première allait du Ier au IVe siècle de l'ère chrétienne, et se composait

d'épitaphes grecques ou latines, ou latines teintées de grec, avec noms propres grécisés ou latinisés, accompagnés d'un souhait fort court et de nombreux symboles. Les exemplaires de cette série proviennent, en majeure partie, des hypogées de Rome. La seconde série (moyen âge) se composait d'épitaphes hébraïques, avec un très petit nombre de symboles; l'exemplaire le plus ancien ne remonte guère au delà de l'année 1083. Il y avait donc entre les deux séries une lacune d'au moins sept siècles; pourquoi cette longue interruption? Le fanatisme catholique et papal y entre pour beaucoup, sans doute; la persécution n'a pas épargné l'asile des morts, elle s'est exercée avec violence contre les inscriptions tombales; mais cela ne suffit pas à tout expliquer. Ce silence pouvait aussi s'attribuer à une autre cause : l'hellénisme importé en Occident par les Palestiniens juifs et chrétiens a dû s'éteindre bien longtemps avant que s'affirmât le mouvement intellectuel de la renaissance juive. Mais voici maintenant la lacune comblée; les catacombes juives creusées dans le tuf de Venosa ont livré des inscriptions imparfaitement connues ou entièrement inédites, qui permettent de reconstituer un nouveau centre épigraphique, intermédiaire entre les deux autres, avec inscriptions grecques, latines et hébraïques, et inscriptions mélangées. D'autre part, sont venues s'ajouter les inscriptions de Brindisi, d'Oria, de Tarente, de Trani. Ces documents, qui vont du IVe au XIIe siècle, confirment les données historiques relatives à la présence des Juifs dans le Napolitain, et au caractère de leur civilisation. Je ne pousse pas plus loin; je note seulement que, parmi les symboles, il n'en est point d'aussi fréquent que le chandelier, comme dans les souhaits il n'en est point d'aussi fréquent que la simple formule שלום. Au point de vue paléographique, l'écriture de ces anciens Juifs de la péninsule se rapproche beaucoup des inscriptions araméennes sur terres cuites, découvertes par Layard à Babylone; de façon pourtant à représenter beaucoup mieux, quant aux ligatures, la phase de transition entre le type palmyrénien et l'écriture carrée : résultat nouveau et inattendu, quoique conforme à la raison historique. Je me permets enfin d'attirer spécialement l'attention sur le commentaire

qui se rapporte au contenu des épitaphes; il y a là une masse de renseignements du plus haut intérêt pour l'histoire comparée de l'épigraphie juive et chrétienne.

III

Etudes arabes.

Dans cette troisième et dernière partie, il y a, comme dans les deux autres, des travaux de genre fort différent. Je ne fais que nommer une note de M. D'A. de Schio *sur deux astrolabes* arabo-coufiques découverts à Valdagno, province de Vicence; une note de M. E. Saavedra *sur un astrolabe* conservé au musée de Florence, construit en Orient, à la fin du Xe siècle, pour le pape Sylvestre II; un mémoire de M. P. Remondini *sur l'astrolabe Negrotto* (Gênes), déjà décrit par l'illustre sénateur M. Amari; un travail de M. Lupo Buonazia *sur la méthode à employer dans l'étude de la métrique arabe;* un discours latin de M. V. Lagus (un homme hyperboréen, comme il se qualifie lui-même) sur le célèbre *géographe Edrisi,* où il est prouvé qu'Edrisi est redevable aux relations commerciales des Scandinaves et des Italiens, des connaissances très exactes dont il fait preuve au sujet des pays baltiques.

Il y a, en outre, deux morceaux qui se rapportent à l'histoire de la philosophie. Le premier est un discours de M. A.-F. Mehren sur la *correspondance philosophique d'Ibn Sab'in avec l'empereur Frédéric II.* Bien connu pour ses fréquentes relations avec les princes mahométans, l'empereur Frédéric II avait (en 1241) envoyé au sultan du Maroc une mission scientifique, avec charge de rapporter une réponse aux quatre questions dénommées « questions siciliennes » : l'*éternité du monde,* les *sciences préliminaires et le but de la théologie,* les *catégories et leur nombre,* et l'*âme.* La réponse fut donnée par le philosophe Ibn Sab'in (né à Murcie l'an 1216); et il n'en existe qu'un seul manuscrit, conservé à la bibliothèque Bodléienne et pour la première fois analysé par M. Michel Amari dans le *Journal asiatique* (1853). Ibn Sab'in était tenu, chez les Arabes, pour un pervers hétérodoxe; et, en général, tout le monde était d'accord

pour le condamner à l'enfer. En fait, c'était un philosophe éclectique, à la fois péripatéticien et néoplatonicien, avec une très forte prétention à l'orthodoxie musulmane. Son point de départ est que le Dieu d'Aristote est identique avec le Dieu de l'islamisme; et l'existence de ce Dieu est prouvée par le mouvement des étoiles fixes, mouvement éternel qui suppose nécessairement un moteur suprême. Quant au gouvernement du monde, Ibn Sab'in est néoplatonicien; il adopte la théorie des sphères célestes, créées de Dieu par un acte de réflexion et peuplées des universaux intelligibles de substance éternelle; d'où il conclut que le monde est contenu de toute éternité dans l'essence divine, après que nous avons effacé toute notion de temps et de lieu. — Sur la seconde question, il développe d'abord le système des écrits aristotéliques, puis celui des Soufis ou des néoplatoniciens; les diverses branches de la science sont toutes préliminaires à la science de Dieu, et la science elle-même a sa source éternelle en Dieu, dans sa volonté divine et dans l'ordre préconçu de toute éternité. C'est Dieu seul qui nous donne la faculté d'y arriver, soit par le moyen de la démonstration, soit par voie d'inspiration. — Sur la troisième question, il s'en tient aux dix catégories d'Aristote, dont quatre simples (substance, quantité, qualité et relation) et six composées (lieu, temps, avoir, repos, action et passion). — Quant à la quatrième discussion, à plusieurs points de vue la plus intéressante, il reproduit d'abord la division aristotélique : âme végétative, âme animale et âme raisonnable. Les deux premières sont périssables avec le corps, parce qu'elles sont le produit d'une combinaison de substances élémentaires; mais l'âme raisonnable, partage exclusif de l'homme, est une substance simple et partant immortelle, à laquelle la mort ne fait que rendre sa véritable essence. Ibn Sab'in ne donne pas moins de huit preuves de l'immortalité de l'âme; l'âme est pour lui le microcosme, le reflet de l'intelligence suprême; sa supériorité spirituelle lui vient de la grâce divine; or ce qui participe à la grâce divine ne périt pas. Il n'y a, dans cette doctrine, rien d'infernal ni de satanique.

Le second morceau de philosophie est dû à M. F. Dieterici, et

a pour sujet les *études philosophiques des Arabes au Xe siècle ;* mais l'auteur ne le donne que comme un extrait de son livre (même titre) publié à Leipzig de 1876 à 1878. Dans ce résumé très clair, il est montré que les philosophes arabes se sont formé un système éclectique ; avec le néoplatonisme, ils enseignent la doctrine de l'émanation ; ils professent la cosmologie de Ptolomée, qui compare notre monde à un oignon ; ils croient avec les néopythagoriciens que l'univers est construit en neuf étapes ; ils s'appuient sur Aristote pour affirmer que la force émanée de Dieu doit retourner à Dieu ; ils devancent Darwin en considérant le singe comme l'étape intermédiaire entre les animaux et l'homme ; ils tirent de l'*Organon* la logique et la physique ; et l'émanation de l'âme humaine de l'âme universelle leur fait poser le principe de l'astrologie, d'après lequel dès qu'un nouvel être prend vie, il s'y joint aussitôt une partie de l'âme universelle, ou en d'autres termes, il y correspond une constellation.

Après tout cela, il n'en est que plus piquant de se poser la question : *Mahomet savait-il lire et écrire?* M. G. Weil donne à cette question une réponse absolument négative. Comme il est dit, dans le Coran même, au verset 47 de la 29e sourah : « Toi (Mahomet) tu n'avais lu auparavant aucun livre, ni écrit avec ta main droite, car alors ceux qui nient la vérité auraient des doutes. » C'est bien là, à ne pas s'y méprendre, le langage d'un homme qui met une ignorance absolue au service de prétendues révélations. Il pensait par là réfuter les incrédules, qui disaient que Mahomet avait copié ou lu d'anciens livres, et qui, par conséquent, se permettaient de douter de sa mission de prophète. Or puisque lui-même n'a jusqu'à ce moment ni lu ni écrit, comment les sceptiques peuvent-ils supposer que ses révélations soient des copies d'anciens livres ? Sa profonde ignorance est une preuve convaincante, selon lui, et une garantie de son originalité. Il n'y a pas, dit M. Weil, un seul passage du Coran qui prouve que Mahomet sût lire ; au contraire, nombre de versets nous obligent à croire qu'il était ignorant. L'art d'écrire était encore peu répandu à la Mecque lors de la naissance de Mahomet ; et celui-ci, qui n'était qu'un pauvre

orphelin, n'avait sans doute pas reçu une éducation bien soignée. On ne peut guère supposer qu'il ait eu un maître, moins encore, qu'il y ait eu à la Mecque des écoles publiques. Au reste le Coran lui-même est le meilleur témoin à interroger; son caractère fragmentaire, le désordre qui y règne, les contradictions et les répétitions dont il fourmille, sont autant de preuves que Mahomet ne savait ni lire ni écrire, et que son ignorance lui faisait une nécessité de communiquer ses visions oralement et à des intervalles plus ou moins longs. De là est sorti le livre, si défectueux sous tant de rapports, qui nous a été transmis par Abou-Bekr et Othman.

De Mahomet à Omar, il n'y a qu'un pas. *Est-il vrai que les Arabes*, en l'an 642, après avoir pris d'assaut Alexandrie, *aient détruit par le feu le Musée et sa bibliothèque ?* M. Ludolf Krehl, dans un mémoire allemand, traite cette accusation de légende; il refuse toute crédibilité et toute vraisemblance à la narration d'Abulpharage; et, toute circonstanciée qu'elle soit, il faut avouer qu'elle abuse étrangement de la bonne foi des lecteurs en rapportant que, sur l'ordre d'Amru, on chauffa pendant six mois, avec des livres, les quatre mille bains d'Alexandrie! Voilà ce qui défraye encore les manuels d'histoire à l'usage des écoles! Omer aurait écrit à Amru : « Quant aux livres dont tu parles, ou bien ils ne contiennent rien qui ne soit conforme au livre de Dieu (le Coran), et alors nous n'en avons que faire; ou bien ils contiennent quelque chose de contraire au livre de Dieu, et alors nous ne pouvons pas en faire usage. Donne ordre qu'ils soient détruits. » Et cela est raconté par un auteur syriaque du XIIIe siècle, quelque chose comme six cents ans après l'événement, tandis que nous avons des relations très anciennes et très circonstanciées du siège d'Alexandrie (de Belâdsurî, Ibn-Abd-al-Hakam et autres) qui gardent le silence le plus complet sur cet acte de vandalisme! Est-ce que, au point de vue de l'orthodoxie musulmane, il n'y aurait pas eu là ample matière à célébrer la gloire du calife Omar et de son lieutenant Amru? Il est avéré au contraire que, malgré le long siège de quatorze mois subi par la ville d'Alexandrie, les Arabes ne commirent aucun excès contre les personnes ni contre la

propriété; Amru et Omar surent résister aux convoitises de leurs propres soldats, et, à part une capitation et un tribut, les habitants n'eurent aucun sujet de plainte, car il leur fut garanti la liberté personnelle et le libre exercice de leur religion. Il n'y a aucune trace de la légende de l'incendie dans les anciennes sources. Elle apparaît, pour la première fois, chez Abdallatif, écrivain du XIIe siècle, et depuis lors elle a été fréquemment rééditée par les écrivains arabes, jusqu'à ce qu'elle fut enfin reproduite avec force détails par Abulpharage (ou Grégoire Bar-Hebræus). Or le passage d'Abdallatif est aussi court et aussi insignifiant que possible; il y est question de quelques ruines que le voyageur avait vues à Alexandrie et qu'il décrit en ce peu de mots : « Je crois que cette construction était le Portique où Aristote et, plus tard, ses élèves donnaient leur enseignement; et que cette autre était l'académie érigée par Alexandre, où fut placée la bibliothèque incendiée par Amru sur l'ordre d'Omar. » Autant d'erreurs que de mots, ainsi qu'il convient à un touriste; Aristote n'a jamais été à Alexandrie, le Portique était à Athènes, et la bibliothèque du Musée a été fondée par Ptolémée Ier. Quant au récit d'Abulpharage, il est à noter qu'on ne le trouve pas dans la grande *Chronique* syriaque de ce célèbre écrivain, mais seulement dans un extrait, en langue arabe, par lui intitulée *Histoire des dynasties* et publiée par Ed. Pococke en 1663. A vrai dire, ce n'est pas un simple extrait, car il contient plusieurs notices historico-littéraires, étrangères à l'original syriaque; et on ne saurait décider si ces suppléments sont des interpolations postérieures, ou s'ils proviennent réellement de l'auteur lui-même. Il est à remarquer aussi que la légende dont il est question est ignorée du patriarche d'Alexandrie Eutychius († 940) qui, dans ses Annales, a traité cependant, d'une manière complète, de la prise d'Alexandrie par les Arabes; pourquoi, étant sur les lieux, et ayant sans doute à sa disposition les meilleures sources, aurait-il gardé le silence au sujet d'un fait pareil? Trois cents ans plus tard, un autre auteur égyptien, *al-Makîn*, chrétien lui aussi, a raconté le siège d'Alexandrie dans les plus petits détails; mais il ne dit pas un mot du prétendu incendie de la

bibliothèque. Selon toute vraisemblance, Bar-Hebræus, vivant en Mésopotamie, a fait usage de sources byzantines où l'histoire était singulièrement défigurée, en haine de la barbarie musulmane; et on peut bien mettre en parallèle certain récit analogue de la destruction de la bibliothèque de Bagdad par Hulâgù. Ce dernier avait reçu l'ordre de jeter les livres dans le Tigre; le nombre de ces livres était si grand qu'ils formèrent un pont sur lequel passaient piétons et cavaliers, et il en coula une telle quantité d'encre que les eaux du fleuve en devinrent toutes noires! Au récit d'Abulpharage on peut bien, en tout cas, opposer des témoignages concluants. Ainsi la lettre authentique d'Amru à Omar : « J'ai pris la ville. Je ne puis pas en décrire les trésors, et je me contente de te faire mention de ce que j'y ai trouvé : quatre mille palais, quatre mille bains, quarante mille Juifs tributaires, quatre cents théâtres royaux, et douze mille jardiniers qui vendent des légumes. » Là-dessus Amru informe le calife que les Arabes auraient bien voulu piller les trésors; et Omar répond en désapprouvant hautement cette intention. Comment concilier avec cela l'ordre d'incendier la bibliothèque? Comment Amru, qu'Abulpharage lui-même dépeint comme un ami et un protecteur des sciences, aurait-il pu, dans sa description des merveilles de la ville, passer entièrement sous silence une aussi merveilleuse bibliothèque? Et comment aurait-il pu écrire à Omar une seconde lettre pour s'occuper spécialement de cet objet? Il avait séjourné trop peu de temps à Alexandrie pour avoir pu recevoir une seconde réponse. De plus, il est permis de se poser la question suivante : Est-ce que, à cette époque, la bibliothèque d'Alexandrie existait encore? On sait que Gibbon l'avait déjà posée, tout en se prononçant avec énergie contre la crédibilité du récit d'Abulpharage. Fondée par le premier des Lagides, considérablement agrandie par Philadelphe et mise par lui en rapport avec l'importante institution du Musée, continuellement enrichie de nouvelles acquisitions, la bibliothèque comptait, au plus bas mot, quarante mille volumes. Ce n'était pas la seule, du reste, il y avait en outre celle du Sérapéum qui, au témoignage de Tertullien, existait encore au troisième siècle; il y en avait une au

Sébastium, et quelques autres de moindre importance. Mais la splendeur du Musée ne paraît pas avoir duré plus d'un siècle, car sous le règne du cruel Evergète II (146-117 av. C.) les artistes et les savants furent chassés d'Alexandrie, et il s'ensuivit une décadence du Musée qui amena sans doute des pertes plus ou moins considérables. Il est vrai qu'Evergète s'efforça de réparer ces brèches en attirant des étrangers à Alexandrie, et que, tout ignoble qu'il fût, il aimait pourtant les lettres et les sciences et les cultivait même avec succès. Seulement ses appels répétés ne rencontrèrent que de la défiance. Le grand critique Aristarque est le dernier savant qui ait illustré Alexandrie. D'Evergète II à Jules César, il s'est fait, autour du musée, un long silence d'une centaine d'années. En l'an 47, pendant la dangereuse révolte qui faillit coûter la vie au grand Jules, le Musée fut détruit par l'incendie, et la bibliothèque fut anéantie presque en entier. Quelques années plus tard, Strabon visita Alexandrie, dont il décrit minutieusement les beautés, mais il ne dit pas un mot de la bibliothèque; elle ne s'était donc pas encore relevée de ses ruines. Sous les Césars, ce fut une alternative de prospérité et de décadence; sous Alexandre Sévère, en particulier, l'académie se reprit à vivre, et Suidas nous apprend que, vers l'an 390, le Musée existait encore; mais la courte notice de Suidas est le dernier renseignement positif qu'on connaisse. Depuis lors aussi le sort du Sérapéum et de sa bibliothèque est enveloppé d'une obscurité complète. Nous savons bien que, l'an 389, le temple de Sérapis fut transformé en temple catholique; mais il est tout à fait incertain si, à partir de cette date, sa bibliothèque continua d'exister, ou si elle fut détruite, ou si elle fut transférée à Bysance. Ce qui ferait pencher pour cette dernière hypothèse, c'est que la grande bibliothèque réunie par Théodose II à Constantinople, au commencement du Ve siècle, a été formée, presque en entier, aux dépens des bibliothèques de l'Egypte et de l'Asie Mineure. En résumé, on peut conclure qu'à l'époque de la conquête de l'Egypte par les Arabes, il ne restait déjà plus rien, ou très peu de chose, de la célèbre bibliothèque dont l'influence scientifique avait été anciennement si féconde; et que, si les secta-

teurs du prophète ont, dans leur zèle aveugle, détruit sans pitié bien des restes précieux de l'antiquité classique, on peut hardiment les absoudre du crime d'avoir sacrifié à leur zèle la bibliothèque d'Alexandrie.

Au terme de ce compte rendu, il me faut bien avouer avoir été prolixe ; mais j'ai deux excuses à faire valoir : la faute en est tout d'abord au livre lui-même, dont le contenu est aussi varié qu'intéressant ; elle en est à moi aussi, qui n'ai pas eu le temps d'être court.

A. Revel.

L'ÊTRE INFINI

DOIT-IL ÊTRE CONÇU COMME PERSONNEL ?

FRAGMENT PHILOSOPHIQUE

PAR

J.-A. PORRET

Dieu, l'Infini, est l'Etre même. La définition la plus générale et la plus simple qui puisse en être donnée, c'est celle qui retentit jadis dans la solitude de Horeb : « *Je suis.* » Dieu est l'Etre parfait. Or l'Etre parfait, c'est l'Esprit. Dieu est Esprit. Mais l'esprit conscient est manifestement supérieur à l'esprit qui s'ignore. Donc , l'Infini est l'Esprit se connaissant lui-même, c'est-à-dire la Volonté souveraine. Telles sont les thèses que le christianisme pose, d'accord avec le spiritualisme, et desquelles une dialectique sévère déduit aussitôt ses grandes affirmations sur la liberté et l'amour divins. Le spiritualisme à la mode il y a quelque trente ans en France est un édifice aux lignes rompues. Pour avoir le spiritualisme conséquent, il faut interroger la Bible.

I

Dès longtemps on s'est efforcé de le battre en brèche en niant le Dieu personnel. Avec la personnalité divine, tout en effet s'écroule. Les arguments invoqués ont été pris tour à tour dans la raison pure et dans l'analyse intérieure. Ainsi que Spinoza l'a posé, toute « détermination » serait infailliblement

« une limite[1]. » Or, cette thèse admise, affirmer un Dieu personnel, c'est évidemment déterminer l'infini, donc le limiter, et partant lui enlever l'infinitude. Les deux notions d'infinité et de personnalité seraient donc antithétiques. Parlez-vous d'une personnalité infinie? vous énoncez une proposition contradictoire, une absurdité palpable. — On aboutit au même résultat en abordant le problème par un autre côté. Pour s'affirmer nettement, le moi a besoin de se trouver en présence, disons mieux, a besoin de se heurter à un non-moi. Or l'Infini est l'Etre qui, par définition, embrasse tout, c'est-à-dire l'Etre en dehors duquel rien ne peut être pensé; donc l'Etre qui ne saurait jamais prendre conscience de lui-même; et par suite, enfin, l'Etre auquel il est impossible de jamais dire : *Moi*, puisque la conscience de soi est précisément ce qui constitue la vie personnelle.

Ainsi il faudrait choisir entre la raison pure ou combinée avec les données de l'analyse psychologique d'une part, et de l'autre la personnalité divine. Cela revient à dire que la personnalité divine, irrationnelle, se heurtant aux faits, doit être définitivement abandonnée pour la conception panthéistique, au sens tout général du mot. Telle est en particulier l'idée de Strauss[2]. Présentée d'une façon quelque peu autoritaire, elle a souvent été acceptée comme indiscutable. Est-ce à bon droit?

Depuis longtemps des doutes se sont produits, des objections se sont formulées. Pour ce qui nous concerne, nous n'hésitons plus. Notre conviction maintenant bien établie, et que nous voudrions faire partager à nos lecteurs, c'est que les arguments résumés ci-dessus, subtils, spécieux, reposent de deux choses l'une : ou sur des propositions qui pour être données comme des axiomes n'en sont pas moins fragiles; ou

[1] Lettres, pag. 416-418. Conf. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, pag. 201. « La substance, pour Spinoza, c'est l'Etre, l'Etre absolu, l'Etre dans sa plénitude.... Or elle est indéterminée, car toute détermination est une limite, et toute limite une négation. »

[2] « La personnalité est un moi concentré en lui-même, par opposition à un autre moi; l'Absolu, au contraire, est l'Infini qui embrasse et contient tout. Une personnalité infinie est un non-sens, une idée absurde. » G. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, I, XIII.

sur de véritables confusions. En ce qui concerne le premier, il importe d'observer qu'il s'appuie tout entier sur une définition absolument arbitraire, et que nous estimons fausse en fait. La détermination est une limite, assure-t-on. A notre avis, cela n'est vrai que lorsqu'elle est donnée du dehors; imposée à l'être par l'être même, elle constitue au contraire quelque chose de suprêmement positif; grâce à elle, l'être, bornant spontanément sa vie *extensive*, réalise une vie *intensive* d'autant plus puissante; or c'est cette vie-ci qui est la vie profonde, véritable, essentielle. En se déterminant dans la liberté, l'être fini surpasse en quelque sorte sa nature; il s'élève comme au-dessus de lui-même pour accomplir cet acte souverain. On doit dire quelque chose de pareil en ce qui concerne l'Etre infini. Loin d'être détruit comme tel en se limitant d'un certain côté, il réalise par là l'infinité véritable, qui est celle non de l'étendue, mais de la puissance; non de la dissémination, mais de la vie personnelle; l'infinité non dans le sens de la superficie, mais dans celui de la profondeur. A prendre la question dans sa plus haute généralité, il s'agit ici de savoir si l'Infini doit être conçu uniquement à titre de *substance* vague, se modifiant, et en apparence se transformant sans jamais agir au sens propre du mot, ou s'il faut, avec Leibnitz, ajouter à cette notion celle de *force active*, qui la précise [1]. Force active! Loin d'accuser une limite, cette détermination exprime l'infinité véritable. Mais la force qui se possède elle-même est certainement supérieure en dignité à celle qui travaille au hasard. D'autre part, se posséder, c'est pouvoir agir, c'est pouvoir s'affirmer dans le sens où on le veut. La force la plus élevée est la liberté. On voit où nous sommes conduits par un raisonnement rigoureux. Le prétendu axiome de Spinoza est simplement un de ces miroitements, périls et condamnation de l'abstraction sans frein. Il suffit de sortir du vague absolu, et logiquement stérile de la Substance indéterminée, pour le voir s'évanouir.

Reste la seconde objection : le moi, assure-t-on, suppose un non-moi, qui contredit précisément la notion de l'Etre infini.

[1] *Monadologie*, 1, 18, 28, 31 et suiv., cf. Ch. Secrétan, *la Philosophie de Leibnitz*, pag. 20 et suiv.

Plus spécieuse que la première, elle est en fait aussi peu solide. Admettons un instant que, pour l'être fini, le non-moi soit absolument nécessaire à la réalisation du moi comme tel, ou si l'on veut à son affirmation ; il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même en ce qui concerne l'Etre des êtres. « Affirmer que toute personnalité est relative, dit M. Charles Secrétan, c'est poser une thèse fort contestable ; elle s'appuie, ce me semble, sur la confusion des idées d'universel, d'infini et d'absolu, ainsi que sur une interprétation abusive des faits de conscience. La relation avec d'autres personnes n'est point essentielle à la personnalité..... » A notre avis, il faut même aller plus loin. Saisissez nettement les différences qui séparent l'être fini, la créature, de l'Infini souverain : vous statuerez une conclusion directement contraire à celle des adversaires de la personnalité divine. Nous ne nous mouvons que dans le monde objectif avec lequel nous faisons corps, pour ainsi dire, et duquel en conséquence nous dépendons à bien des égards ; de là le fait qu'il paraît conditionner et même presque créer notre personnalité ; de là le fait qu'en tout cas il influe à un haut degré sur son développement. Mais c'est justement ce qui n'est pas, ce qui ne peut pas avoir lieu pour le Dieu du théisme. Pénétrant le Cosmos par sa volonté, qui l'a appelé à l'existence, — dès l'éternité ou dans le temps, il n'importe ! — il le domine ; il lui est supérieur, donc extérieur, dans son essence, dans sa vie propre. Rien de plus fragile, dès lors, que de conclure que ce qui pour nous est contradictoire, l'est de même quant à lui. Par contre, il est légitime de statuer *a priori* des divergences essentielles entre la genèse du moi humain et celle que l'infirmité de notre pensée nous oblige à poser à la base de la personnalité divine, en statuant d'autre part qu'elle date de l'éternité.

Faisons maintenant un dernier pas, et demandons-nous si ce que nous avons momentanément concédé sur la genèse de la personnalité finie résiste à une rigoureuse analyse. Est-il vrai que l'éveil de la conscience vient du dehors ? Le fait subjectif initial naît-il de l'objectivité ? Plusieurs psychologues l'ont contesté, de notre temps surtout. Otto Pfleiderer, par exemple, dans sa vigoureuse étude sur *l'Essence et l'histoire de la re-*

ligion [1], affirme que le moi, avant d'être objet de la pensée, doit avoir été son sujet. C'est dire qu'il est au début, pendant l'espace d'un clin d'œil, une réalité indépendante de tout fait objectif, de tout fait extérieur par rapport à lui. Comment serait-il jamais pensé et analysé, s'il n'avait été préalablement expérimenté, vécu, dans l'intuition immédiate de la conscience ? La conscience objective naît ainsi de la conscience subjective, la connaissance et le sentiment du non-moi de l'affirmation du moi, non le contraire. Nous partageons cette manière de voir. La thèse contraire est le fruit d'une régression insuffisante dans l'analyse de la personnalité. Sitôt en possession de lui-même, le moi humain rencontre le monde objectif, il s'en saisit par la perception, qui dès lors le modifie, l'enrichit, le forme en quelque mesure et, parce qu'il en est dans un sens inséparable, semble, par une illusion naturelle, être la condition *sine qua non* de son existence, tandis qu'elle n'a influé que sur son développement. L'objection du panthéisme accuse ici encore une réflexion superficielle. Nous l'affirmons, sans vouloir par là manquer de respect envers ceux qui l'ont formulé, et parmi lesquels il y eut d'éminents esprits. En tout cas, on nous concédera après nous avoir entendu, et cela, nous l'espérons, faciment, qu'il est par trop sommaire de qualifier d'absurdité l'idée d'une personnalité infinie. C'est nous qui sommes en droit de rejeter des objections que la saine logique réprouve, et que l'analyse des phénomènes de conscience ne consacre pas.

II

La raison pure a certainement le droit d'être appelée en témoignage dans la question qui nous occupe. Le principe de contradiction est absolu. Mais dans certains problèmes la conscience, la *raison pratique*, comme Kant l'a bien nommée, va plus profond qu'elle. Puis elle ne court pas au même degré le danger de sombrer dans l'abstraction. Aussi de grands penseurs n'ont-ils pas hésité à en faire le critère suprême de la vérité philosophique, depuis Kant qui en fut l'apôtre, et à tant d'é-

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.* — 2 vol. in-8.

gards le révélateur. Qu'est-ce donc que la conscience? « Le sentiment de l'obligation dans sa plus grande pureté, dans sa plus parfaite abstraction[1]; » « la voix intérieure qui nous dit : Tu dois[2]! » Saisie ainsi, indépendamment de la loi morale, avec laquelle bien qu'elle la suppose, il faut se garder de la confondre, la conscience est un fait simple, immédiatement perceptible, universel, indissolublement lié au sentiment de la personnalité, donc inéluctable pour quiconque ne veut pas du scepticisme. Elle offre de même un singulier cachet d'autorité. Constamment foulée aux pieds, elle contraint celui qui le fait à se condamner lui-même. Elle est le mystère par excellence, dans le faisceau de mystères qui s'appelle l'âme humaine; mais ce mystère n'en projette pas moins, dans le monde invisible des rayons auprès desquels pâlissent les clartés vacillantes de la pensée pure. Aveugle celui qui en fait fi dans la recherche de la vérité! Le plus grand progrès philosophique accompli depuis dix-huit siècles a été de lui rendre sa place, conformément au précepte si souvent répété, et si mal appliqué de Socrate, dont Kant est ici le fils immédiat et légitime : Avant d'agiter les grands problèmes de ton origine et de ta destinée, γνῶθι σεαυτόν, apprends à te connaître toi-même, et pour cela, ô homme, étudie-toi tout entier! L'Etre infini doit-il être conçu comme personnel? Sur ce point, que nous dit la conscience?

Par le fait qu'elle nous impose le devoir, elle nous place sous une loi, à laquelle nous sommes soumis, tandis que son caractère impératif nous défend de nous y soustraire. « Mais toute loi suppose évidemment une volonté qui la donne. » Le fait de l'obligation morale en général, quelle qu'en soit la teneur, prouve ainsi que notre volonté dépend d'une volonté supérieure. « Il implique la distinction du sujet et du souverain ; il suppose un législateur. » Or « nous ne concevons la volonté que dans un être personnel. » Ainsi « la conscience nous atteste l'existence d'une personnalité suprême... » « Les efforts tentés par les philosophes qui reconnaissaient le fait de l'obligation morale, pour l'expliquer sans faire intervenir l'idée

[1] Vinet, *Philosophie morale*, pag. 55.
[2] *Discours laïques*, pag. 276.

de Dieu, n'ont abouti qu'à manifester la vanité de l'entreprise. » C'est dire que la conscience proclame énergiquement l'Infini personnel.

La considérons-nous à un autre point de vue, nous obtenons un résultat identique. En proclamant le devoir, « la conscience nous indique qu'il y a un bien ; elle nous dit que nous sommes obligés de faire le bien et de fuir le mal ; que le coupable doit être puni, sera puni, est puni. » Suis-je moi-même ce coupable ? ma conscience me punit. Et qu'on le remarque : elle ne me parle pas de moi seul. Sa sentence ne comporte pas d'exception. Elle m'atteste que tout coupable doit être puni. « Ma conscience n'admet pas que le coupable puisse échapper au châtiment en étouffant la voix de la sienne... Cette obligation de vouloir le bien pour le bien, et non par des motifs d'espérance ou de crainte, exprime elle-même qu'aux yeux de la conscience l'ordre moral est le dernier mot des choses, qu'il est tout. C'est dire qu'il ne saurait exister une force supérieure à l'ordre moral, qui l'empêche de se réaliser. L'ordre moral est non seulement l'idéal suprême, il est la force suprême. Or nous ne saurions nous représenter une telle force que sous les traits de la personnalité [1]. » Toujours la même conclusion. Le troisième postulat de *la Critique de la raison pratique* livre ainsi, en se précisant, tout son contenu. La conscience, prise au sérieux, proclame le Dieu personnel. Elle est un fait universel. Son témoignage est absolu. A elle seule, elle jette à bas de leurs trônes glacés ou ténébreux, et parfois les deux ensemble, les fantômes des divinités inconscientes, depuis la Substance de Spinoza et l'Idée de Hegel jusqu'à la Volonté aveugle de Schopenhauer, ou à l'Un-Tout de Hartmann, avec ses théories artificielles ou contradictoires.

III

La conscience morale est inséparable de la simple conscience, du sentiment de la personnalité. On pourrait la dé-

[1] Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, II, 448 et suiv. La déduction qui précède est empruntée à ce penseur éminent, pour lequel la justice commence, et se fera éclatante un jour. Nous l'avons seulement condensée.

finir : le sentiment instinctif et indestructible, que le moi humain éprouve d'être obligé. Avons-nous ici deux faits distincts, ou bien est-ce un seul et même fait considéré seulement à des phases diverses de son développement ? Peu importe ! Contentons-nous de poser que le fait moral étant universel, donc essentiel en notre âme, il n'est pas permis d'en faire abstraction dans la recherche de la vérité. Les contempteurs de la conscience font bien moins les affaires du rationalisme que du scepticisme. L'admettez-vous ?... Je m'empare de votre aveu pour vous entraîner plus loin. Avec la raison et la conscience, nous n'avons pas saisi tous les éléments de notre esprit. Ecoutez ce nom que balbutient des millions de bouches ; voyez ces yeux tour à tour baissés vers la terre, et tournés vers le ciel comme si l'âme devinait au delà du voile des superstitions grossières quelque chose de plus élevé qu'elles[1]. Plus profond que la conscience morale, mais indissolublement uni à elle comme aussi à la conscience de soi, l'analyse découvre en nous le *sentiment religieux*. Lui aussi est un fait, un fait universel, c'est-à-dire un fait qui tient à la constitution même de notre être spirituel, et dont le témoignage ne saurait en conséquence être répudié. Se prononce-t-il dans le problème que nous agitons, et dans ce cas, quel est son témoignage ? — Toute religion, par la force des choses, renferme une philosophie. Or, bien des systèmes unis aux divers cultes qui se sont succédé dans l'humanité, comme le jet spontané du sentiment religieux, ont proclamé plus ou moins nettement le Dieu impersonnel. C'est même le cas dans la plupart des philosophies du paganisme. Nous le reconnaissons sans ambages. Dès lors, il semble que la conscience religieuse, posant bien un contenu tout général, ne s'inquiète guère dans quel sens il est déterminé, et que c'est la forcer que de la présenter comme proclamant à sa manière la personnalité divine... Mais ici, de même qu'en bien d'autres cas, les apparences sont trompeuses. Au fait que nous venons de signaler, nous en opposons un autre,

[1] J.-P. Trottet, *Génie des civilisations*, I, 169. « Si bas que l'homme descende, il n'en conserve pas moins, sous la tutelle des dieux d'un jour qu'il se donne, un sentiment confus de l'infini. »

dont il nous semble difficile de ne pas reconnaître la portée. Jamais les religions à systèmes panthéistiques ne s'y sont tenues avec quelque fermeté dans les actes de leur culte, c'est-à-dire là où le sentiment religieux, se dégageant des chaînes que la raison avait voulu lui imposer, parlait dans la liberté de ses instincts propres, de ses intuitions immédiates. De même que le bouddhisme, ce système sans Dieu et sans immortalité, a été nié par le polythéisme, fils illégitime, mais significatif, qui en est issu [1]; de même les religions à philosophies panthéistiques ont constamment, dans leurs sacrifices, dans leurs élévations, dans leurs prières, dans leurs affirmations indirectes, mais seules spontanées, et dès lors seules valables au point de vue qui nous occupe, revêtu des attributs de la vie consciente et personnelle l'Inconscient qui leur avait été imposé du dehors, et qu'elles n'avaient pas la force de répudier nettement. L'étude impartiale des faits conduit même à affirmer que c'est grâce à cette inconséquence qu'elles ont exercé une action quelque peu étendue et pénétrante. Prétendre avec Hartmann que nulle religion ne saurait vivre désormais sans poser comme son premier principe l'inconscience et l'impersonnalité de Dieu [2], c'est jeter le défi de l'ignorance ou de l'insolence à l'expérience positive des siècles passés; c'est faire litière des données du sentiment religieux; c'est manquer à la première des conditions de la véritable science: le respect des faits, et de *tous* les faits. Faut-il citer des preuves? L'Inde est la terre élue du panthéisme. La vie inconsciente y bouillonne, elle y déborde comme nulle part ailleurs dans la nature. Voici la forêt vierge avec son incomparable végétation; et tout auprès, voici le fleuve sacré, vaste comme un lac, profond comme un gouffre. Voilà l'animal, avec sa masse énorme ou ses bonds puissants... L'homme se sent au milieu de tout cela accablé et presque perdu. De là

[1] Voir notre étude *le Bouddha et le Christ*, pag. 53-56, 147 et 148.

[2] *La religion de l'avenir*, pag. 174: « La religion de l'avenir, si d'une façon générale une telle religion est jugée possible, sera un panthéisme, et plus précisément un *monisme panthéiste*, ou un monothéisme immanent impersonnel. »

la conception grandiose et morne de la *Trimurti* brahmanique. Eh bien, écoutez comment on y parle à la divinité : « Dieu des dieux, souverain du monde, dieu suprême, esprit infini ! *nous sommes venus te demander ton secours ;* aie compassion de nous, Seigneur [1] ! » Rien de plus significatif à cet égard que le Véda. En dépit du panthéisme naturaliste qui s'y accuse, chaque divinité y est invoquée comme une personne. Qu'on lise en particulier les hymnes adressés à Varuna [2]. On dirait des cris de conscience, que toutes les subtilités du monde ne sauraient tirer dans le sens du panthéisme. C'est que, comme chacun le sait, les Védas sont des chants de louange, des actes religieux. Voilà la seule explication de la contradiction qu'ils présentent ; mais cette contradiction est elle-même significative. Il est donc bien vrai, et nous pourrions en multiplier les preuves: la conscience religieuse réclame le Dieu personnel. Elle ne vit qu'en lui et par lui. Or, élément constitutif de la nature humaine, elle a droit à donner son témoignage tout aussi bien que la raison ou la conscience morale. Disons mieux : son droit est supérieur, car elle touche à Dieu de plus près qu'elles.

Qu'importe au reste ? L'unité est, dit-on, le sceau de la vérité. Les juges sont ici d'accord. C'est au nom de l'âme humaine entière, au nom de la raison bien comprise, au nom de la conscience morale, au nom du sentiment religieux, que nous résolvons affirmativement la question agitée dans cette rapide esquisse : L'ETRE INFINI DOIT ÊTRE CONÇU COMME PERSONNEL.

[1] *Vishnou Pourana*, liv. I, chap. 12.

[2] *Rig-Véda*, VII, 89, etc. « Toutes les fois que nous commettons une offense devant la cohorte céleste, ô Varuna ! toutes les fois que nous violons la loi par inadvertance, ne nous punis pas, ô Dieu ! pour cette offense. »

Ibid., VII, 86. « O Varuna, puisse cet hymne plaire à ton cœur !..... Protégez-nous, ô dieux, et répandez toujours sur nous vos bénédictions ! »

VARIÉTÉ

Le Moïse égyptien, d'après le docteur Lauth.

Chacun sait les précieux services que l'égyptologie a rendus à l'exégèse biblique. Plusieurs auteurs se sont donné la peine infiniment méritoire de recueillir, à l'usage des lecteurs de la Bible, les renseignements de tout genre fournis par les documents égyptiens qui peuvent servir à commenter et à illustrer plus d'une page de l'Ancien Testament. Il suffit de rappeler, d'une part, les noms de Hengstenberg [1] et de l'abbé Vigouroux [2], dont les travaux auraient plus de prix encore s'ils étaient moins dominés par des préoccupations apologétiques ; d'autre part, celui d'un spécialiste, M. Georges Ebers, dont le seul tort est de nous faire attendre depuis douze longues années la seconde partie de son beau commentaire égyptologique sur les livres de la Genèse et de l'Exode [3].

Mais ce qu'on sait aussi, c'est que les découvertes faites jusqu'ici en Egypte n'ont avec l'histoire d'Israël qu'un rapport en

[1] *Die Bücher Mose's und Ægypten*, Berlin 1841.

[2] *La Bible et les découvertes modernes en Egypte et en Assyrie*, avec des illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard, architecte. Deux tomes. Paris 1877. Une nouvelle édition en trois volumes a paru en 1878.

[3] *Ægypten und die Bücher Mose's*. Sachlicher Commentar zu den ægyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Ier Band, mit 59 Holzschnitten. Leipzig 1868. — Il faut y joindre : *Durch Gosen zum Sinai*. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. Leipzig 1872. Voy. encore le magnifique ouvrage illustré : *Ægypten in Bild und Wort*, en deux grands volumes in-4, Stuttgart et Leipzig, Ed. Hallberger, 1879-80 ; trad. en français par G. Maspero, Paris, Firmin-Didot et Ce, — et *Bädecker's Unter-Ægypten*, Leipzig 1877.

quelque sorte indirect. La seule trace positive du séjour des Israélites en Egypte qu'on ait rencontrée dans les documents déchiffrés à ce jour, c'est la mention qui est faite, dans deux papyrus du musée de Leyde, des *Aperiû* employés à charrier des pierres pour des constructions entreprises sous le règne de Ramsès II. M. Chabas, le savant égyptologue de Châlon-sur-Saône, a été le premier, dans ses *Mélanges égyptologiques*, à identifier ces *Aperiû* avec les *'Iberîm*, les Hébreux. Encore cette identification n'a-t-elle pas obtenu l'assentiment unanime des hommes compétents. Elle est contestée par MM. Eisenlohr et Maspero, et récemment encore elle l'a été par M. Brugsch, qui voit dans les *Aperiû* des Erythréens[1].

Serait-il donc vrai que la présence des Hébreux dans le Delta oriental n'ait pas laissé de vestiges durables? Il ne se serait pas conservé la moindre mention d'un homme tel que Moïse? Pas un souvenir de ce fait si mémorable de l'Exode? Et si, pour des raisons faciles à comprendre, les inscriptions monumentales, les documents officiels se taisent, ne se trouverait-il rien dans la correspondance de ces « scribes » qui avaient la manie d'écrire, et d'écrire sur toute sorte de sujets?

S'il faut en croire M. Lauth, professeur d'égyptologie à Munich, les pierres et les papyrus de l'antique terre des Pharaons ne seraient pas sur ce point aussi muets que la plupart des égyptologues s'accordent à le penser. Plus d'un document égyptien, au dire de ce savant, nous parlerait de Moïse. Quelques-uns même proviendraient plus ou moins directement de lui. M. Lauth a consacré toute une série de publications à la défense de cette thèse, depuis le *Moses der Ebræer*, publié à Munich en 1868, jusqu'au *Moses-Hosarsyphos-Salichus*, qui a vu le jour à Strasbourg en 1879[2]. Dernièrement il a fait paraître

[1] *Geschichte Ægyptens*, pag. 541. Selon lui, Aperiû dérive de *aper*, la couleur rougeâtre. Voy. en général sur cette question : Köhler, *Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testaments*. Erlangen 1875, tome Ier, pag. 226 et suiv.

[2] Outre ces deux ouvrages principaux, il faut mentionner un travail intitulé *Moses = Osarsyph*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, tom. XXV, année 1871, et dans l'*Allgemeine Zeitung* du 25 juillet 1875 un article : *Aus altägyptischer Zeit*.

un résumé de ses découvertes dans la revue apologétique *Der Beweis des Glaubens*, de MM. Zöckler et Grau (livraison de septembre 1880), en même temps qu'il en reproduisait la substance dans son histoire d'Egypte (*Aus Ægyptens Vorzeit*, Berlin 1877-1881, *passim*, voir surtout pag. 329 et suiv.)

Les confrères de M. Lauth en égyptologie observent vis-à-vis de lui une extrême réserve. On dirait une conspiration du silence. Cela ne prouve pas nécessairement qu'il soit dans l'erreur. Il est bon, sans doute, en pareille matière, d'y regarder à deux fois avant de se prononcer. A plus d'une reprise déjà on a eu à se repentir d'avoir mis trop d'empressement à accepter de prétendues découvertes dans le domaine de l'histoire biblico-égyptienne ou biblico-assyrienne. Mais il peut arriver aussi, par suite de certains préjugés, de certaines rivalités d'école ou simplement de je ne sais quelles antipathies personnelles, — les hommes de science, hélas ! ne sont pas toujours au-dessus de ces petites misères ! — il peut arriver que les trouvailles d'un explorateur indépendant passent à peu près inaperçues, sans avoir eu même les honneurs d'une discussion sérieuse. Quoi qu'il en soit, à part les objections faites à M. Lauth à propos de son tout premier ouvrage par M. Pleyte de Leyde[1], objections auxquelles il a répondu, il y a de cela plus de dix ans, dans la Revue de la société orientale allemande, nous ne sachions pas qu'on ait soumis ses allégations relatives au Moïse des sources égyptiennes à une critique quelque peu approfondie[2]. Il serait à désirer, dans l'intérêt des études bibliques, qu'on sût une bonne fois à quoi s'en tenir. Parmi les arguments avancés par l'égyptologue de Munich, il en est qui paraissent très sérieux ; d'autres, il est vrai, pour autant que nous pouvons en juger, sont fort sujets à caution et reposent sur des combinaisons historiques et étymologiques singulièrement hasardées. C'est aux égyptologues avant tout d'en contrôler la valeur. En attendant qu'il leur plaise de nous éclairer là-dessus,

[1] *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, 1869.

[2] M. Ebers, dans une note de son livre sur Gosen et le Sinaï (1872), s'est borné à dire que les arguments produits par M. Lauth dans ses premiers ouvrages lui semblaient trop artificiels. (Note 57, pag. 525.)

nous croyons intéresser nos lecteurs en résumant ici, ne fût-ce qu'à titre de curiosité, ce que M. Lauth a mis tant de constance à exposer dans ses divers ouvrages.

I

Quelques mots, d'abord, des matériaux à l'aide desquels il a essayé de reconstruire « l'histoire de Moïse d'après les sources égyptiennes. »

La source principale est le papyrus Anastasi I, publié et commenté par M. Chabas sous le titre de *Voyage d'un Egyptien en Syrie, en Palestine*, etc., *au XIVe siècle avant notre ère.* (Châlon-sur-Saône, 1866.) Cette curieuse relation de voyage se donne pour avoir été rédigée par un *scribe* sur des notes qui lui avaient été remises par le voyageur en personne. Celui-ci, personnage assez haut placé, savant et prêtre à Memphis, est habituellement qualifié de *mohar* (ou moher). Mais en étudiant le document de plus près, M. Lauth a découvert que le *mohar* (c'est-à-dire le touriste) s'appelait *Mésû;* c'est du moins le nom que le scribe lui donne dans un passage où il lui adresse directement la parole. En égyptien *mes*, *mésû*, signifie l'*enfant* (proprement : tiré dehors, savoir : du sein maternel). Or, de l'aveu de plusieurs égyptologues tels que Lepsius, Brugsch, Ebers, à ce nom de *Mésû* correspond exactement l'hébreu *Moshèh*, le grec Μωσης (Μωυσῆς); comparez les noms de Thoutmosis = *Thot-mésû*, Amosis = *Aah-mésû*, etc. [1] Ce qui a confirmé M. Lauth dans l'idée que le mohar *Mésû* était bien Moïse l'Hébreu, c'est entre autres le fait que ses notes de voyages « fourmillaient de sémitismes, » ce qui, au dire du *scribe*,

[1] On sait que dans Ex. II, 10 le narrateur israélite donne du nom de Moïse une interprétation hébraïque en rapport avec le verbe *mashah*, qui signifie également tirer, retirer. « Je l'ai retiré *des eaux*, » fait-il dire à la fille de Pharaon. Cette interprétation, fondée sans doute sur une tradition populaire, n'est pas exacte philologiquement, puisque *moshéh* est actif : *celui qui retire*, tandis que l'étymologie en question suppose la forme passive *mashoui*. La vraie étymologie est indiquée indirectement dans le même verset quand il est dit que, après avoir été sevré, l'enfant fut amené à la fille de Pharaon, qui le traita *comme son enfant*.

n'avait pas manqué de lui causer un certain embarras dans son travail de rédaction.

Quant au nom du secrétaire rédacteur, il a été révélé à notre égyptologue par un papyrus de Leyde (I, 350), lequel renferme une allusion évidente, selon lui, à certain épisode du voyage du *mohar*. Ce scribe s'appelait *Hûï*. Il paraît avoir joui d'une assez grande réputation comme littérateur, et aurait figuré plus tard, en qualité d'intendant de l'un des quartiers de Memphis, parmi les exacteurs des Hébreux (*Aperiû*). M. Lauth va même jusqu'à l'identifier avec ce « prophète » qui, au dire de Manéthon, aurait donné au roi Ménephta (le pharaon de l'exode) le conseil de débarrasser le pays des « lépreux » et des « impurs, » c'est-à-dire des Hébreux. Le même papyrus de Leyde permettrait aussi de préciser l'époque du voyage, et fournirait la preuve que celui-ci a réellement eu lieu, qu'il ne s'agit pas d'un voyage fictif, d'un simple exercice de rhétorique, d'une correspondance entre «scribes, » comme l'ont prétendu MM. de Rougé et Brugsch. *Mésû* aurait visité la Syrie et la Palestine l'an 51 ou 52 du règne de Ramsès II (Sésostris), soit une trentaine d'années avant la sortie des Israélites.

A ces deux papyrus viennent s'ajouter trois documents en pierre. A l'occasion de recherches qu'il faisait sur le culte d'Apis, M. Lauth découvrit dans l'ouvrage de M. Mariette sur le *Sérapéum de Memphis*, d'abord une figurine avec le nom de *Mésû*, puis une stèle (actuellement au Louvre) dont les figures et les légendes ne tardèrent pas à fixer fortement son attention. En soumettant ce monument à une analyse détaillée, il constata à sa grande et joyeuse surprise que les figures qui apparaissent dans les trois champs de la stèle représentent *Mésû* avec quatre membres de sa famille, savoir sa « maîtresse de maison » ou épouse *Debaryah* (ou *Ntbaryah*), son frère *Lévi-Pasoï*, la femme de celui-ci, désignée par le nom à double forme *Elischéba-Elizebat*, enfin sa sœur *Miryam-Bellet*, c'est-à-dire Miryam la cantatrice, celle-ci tenant à la main un tambourin et ayant près d'elle une harpe. Ce qui rehausse la valeur de cette stèle, c'est qu'elle aurait été érigée, non pas en l'honneur ou en souvenir de Moïse et de sa famille, mais par lui-même, et

cela l'an 55 du règne de Ramsès II, l'année où mourut le fils favori de ce pharaon, le prince Khamoas, qui avait été l'ami et le protecteur de Mésû. Nous reviendrons plus loin sur ce curieux monument. Enfin, sur une stèle du Vatican on retrouve également *Mésû*, « prêtre de Ptah à Memphis, » en compagnie de *Lévi* et de la « maîtresse de maison » de celui-ci.

Voici maintenant comment, par la combinaison des données fournies par ces divers documents, M. Lauth croit pouvoir reconstituer l'histoire de Moïse pendant sa période égyptienne.

II

Moïse naquit au commencement du règne de Ramsès II. C'était probablement la cinquième année de ce long règne [1]. Rentré en Egypte après sa victoire sur les Khétas et leurs confédérés de l'Asie antérieure, le pharaon venait de donner l'ordre d'opposer une digue à l'accroissement inquiétant de la tribu des Aperiû établis dans le pays de Gosen, en noyant leur progéniture mâle.

Le lieu de naissance de Moïse était situé près de Nakhasi (Serpentine) et de Rehoboth (Rigabêh, Râs-el-ouady), dans le Ouady Toumilat, sur les rives de l'antique canal d'eau douce destiné à relier le Nil à la mer Rouge, et par conséquent non loin de la ville de Ramsès à la construction de laquelle furent employés les Aperiû. C'est sans doute sur ce canal que l'enfant, *mésû*, fut exposé. C'est là qu'il fut sauvé par « la fille de Pharaon, » c'est-à-dire, selon toute apparence, par l'une des filles de Sétos I, laquelle épousa son frère Ramsès II, et que l'historien Josèphe appelle Thermouthis [2]. Peut-être le nom d'*Osar-*

[1] D'après la chronologie particulière de M. Lauth, ce serait l'an 1572 avant notre ère. D'autres égyptologues placent le règne de Ramsès II environ deux siècles plus tard. Lepsius, par exemple, le fait commencer en 1388.

[2] M. Lauth identifie la Thermouthis de Josèphe avec *Isis-nefert*, la première des trois femmes de Ramsès II. Selon d'autres, Thermouthis serait = *T-mer-mût*, nom que porte également, sur les monuments égyptiens, une femme de ce prince.

siph que Moïse portait en Egypte, au dire de Manéthon, était-il un surnom destiné à rappeler « le corbillon de joncs » (*ha-sar-souf*) dans lequel il avait été exposé[1].

Mésû fit une partie de ses études à Anû (On, Héliopolis), « demeurant dans la maison des savants. » Il y séjourna en compagnie de Khamoas, « le prince au cœur large, » se préparant à la carrière des armes et, en même temps, cultivant avec succès les sciences astronomiques. Celles-ci, en effet, avaient pour siège, de très ancienne date, la tour de Belbel, la « Babel de Kemi » ou Babylone d'Egypte, qui se trouve avoir été l'un des quartiers de cette antique métropole.

Doué de tous les avantages du corps et de l'esprit, et devenu par adoption membre de la famille royale, il était naturel que Mésû parcourût rapidement les différents degrés de la hiérarchie administrative. Outre le titre de basilicogrammate, de scribe royal (*tisyten*)[2], qu'il partageait avec de nombreux collègues, nous le voyons décoré de celui, moins ordinaire, de scribe « dynastique, » c'est-à-dire de savant versé dans la connaissance des dynasties qui s'étaient succédé depuis le protomonarque Ptah de Memphis. A plus d'une reprise le rédacteur du papyrus Anastasi I fait l'éloge de sa connaissance des temps

[1] Voilà une étymologie bien risquée ! Passe encore que l'hébreu *sal*, la corbeille, ait permuté son *l* en *r*, mais l'article ! Contrairement à tous les usages, il précéderait l'état construit. Du reste, dans Ex. II, 3 il est parlé d'une *thébath gomê* (N. B. deux mots égyptiens), c'est-à-dire d'un coffret de papyrus. Evidemment la seule étymologie possible est celle que M. Lauth n'indique que subsidiairement, c'est-à-dire que ce nom désigne un individu consacré à *Osar-sup*, l'un des noms de l'Osiris onitique ou héliopolitain. Qui nous garantit, d'ailleurs, que l'identification que Manéthon établit entre Moïse et Osarsiph, le prêtre législateur des lépreux chassés par Aménophis, repose sur une tradition historique? Qui sait si ce n'est pas une combinaison subjective basée sur un synchronisme peut-être erroné ?

[2] Il ne sera pas hors de propos de rappeler que, tandis que Manéthon identifie Moïse avec Osarsiph (Josèphe, *c. Ap.* I, 26, 14), Chærémon prétend que le nom égyptien de Moïse était *Tisithen*, et qu'il le qualifie de γραμματεύς. (*Ibid.* I, 32, 3.) Il est vrai qu'il fait de ce Tisithen un contemporain de l'hiérogrammate Peteseph, c'est-à-dire du patriarche Joseph !

antiques. Il paraît s'être fait connaître aussi comme auteur, car, indépendamment de ses notes de voyage, son secrétaire mentionne encore six écrits de sa composition. Il n'y a rien là de surprenant, étant donné le milieu intellectuel où il a grandi, surtout quand on songe que le temps qu'il passa à la cour des Pharaons coïncide avec la période littérairement la plus productive de l'Egypte.

Ce qui n'est pas moins digne de remarque, c'est la place élevée que Mésû occupait dans la judicature. Le scribe Hûi l'appelle « président du collège des Trente. » Ces Trente formaient l'aréopage de l'Egypte. Il se composait de dix représentants de chacune des trois villes de Memphis, d'Héliopolis et de Thèbes. Par cette dignité judiciaire de Mésû s'expliquerait, selon M. Lauth, un trait demeuré jusqu'ici plus ou moins obscur (?) dans ce que la Bible raconte de Moïse. Il s'agit de l'expression : *tardioris sum linguæ*. (Ex. IV, 10.) Plus d'une fois, en s'adressant au *mohar*, le scribe rédacteur l'intitule *mapû*. Ce mot, composé de la négation *ma* et du mot *pû*, la bouche, signifie « celui qui ne parle pas » et sert à désigner le juge. Nous savons, en effet, par Diodore, qu'en Egypte la procédure orale était absolument exclue, que tout se traitait par écrit. Ces mots : « je ne suis pas *un homme à paroles*, » renferment donc apparemment une allusion aux fonctions judiciaires de Moïse[1]. Que si l'on pouvait avoir des doutes sur l'exactitude de cette explication, ces doutes doivent se dissiper en présence des passages qui sont comme la contre-partie de celui-là, à savoir ceux où le frère aîné de Moïse est représenté comme apte à manier la parole. Ce frère est appelé dans les sources égyptiennes *Lévi pa-soï*. Le nom de Lévi est de l'égyptien le plus pur. Dérivé de *lev*, la bouche, il signifie « qui se sert de sa bouche, qui sait s'en servir, disert, éloquent. » Quant

[1] N'est-ce pas là ce qui s'appelle chercher midi à quatorze heures? Lisez plutôt Ex. IV, 10 et suiv. ou, mieux encore, tout le dialogue entre Iahvéh et Moïse près du buisson ardent. Nous ne sachions pas que l'excuse alléguée par Moïse au vers. 10 ait passé jusqu'ici pour « une expression plus ou moins inintelligible. » Il est douteux que cette exégèse rencontre beaucoup de partisans, et ce que M. Lauth ajoute à l'appui n'est pas de nature, on va le voir, à en démontrer le bien fondé.

à *pa-soï* (de *so*, le dos), c'est la traduction exacte du sémitique *aharon*. Le frère de Moïse est désigné par ce surnom comme « le postérieur, » « l'après-venant, » pour le distinguer de son ancêtre Lévi, le premier du nom. Si dans sa personne se vérifie l'adage *nomen omen*, s'il a été effectivement, comme l'indiquait son nom de Lévi, un homme sachant manier la parole (Ex. IV, 14), c'est là une coïncidence qui n'a rien en soi d'invraisemblable, et qui, d'ailleurs, pourrait s'expliquer par la supposition que dans cette famille le fils aîné était désigné pour porter la parole et recevait une éducation en rapport avec ce rôle [1].

Au point de vue militaire, la vie de Mésû a dû être des plus actives. Non seulement nous le voyons accompagner le belliqueux Pharaon en qualité de conducteur de son char; il est lui-même chargé de commander des troupes et parfois de diriger de lointaines expéditions. Il est dit de lui « qu'on obéit à sa parole sans que personne y contredise, » « qu'il fournit à ses guerriers les vivres dont ils ont besoin, » « qu'il marche à la tête de ses hommes comme leur sentinelle, leur flambeau, etc. » Son titre même de *moher* (proprement : le rapide), semble avoir rapport à des campagnes militaires, non moins que la qualification de *marina* (mot également sémitique), c'est-à-dire de notable. « Tu es, lui dit son secrétaire, un *moher* exercé dans les actes de bravoure. Où trouver un *moher* tel que toi, pour marcher à la tête des troupes, ou un *marina*, pour lancer des traits ? » En fait d'expéditions qu'il a eu à conduire, il est parlé spécialement de celle contre les Aolana, près

[1] Tout ceci nous semble bien problématique. N'étant pas égyptologue, nous ignorons si cette étymologie égyptienne de *Lévi* peut se justifier. Ce qui est sûr, c'est qu'elle ne cadre pas avec l'étymologie hébraïque de Gen. XXIX, 34, d'après laquelle ce nom, dérivé de *lavah*, signifierait l'attachement. Quant à *Aharon*, M. Lauth paraît considérer comme allant de soi qu'il est l'équivalant de l'adjectif *Akharon*, ce qui n'est rien moins que prouvé. Remarquez du reste que le frère de Moïse s'appelait *Aharon hal-lévi* (Ex. IV, 14), et non pas *Lévi ha-aharon* qui serait le correspondant de *Lévi pa-soï*. Pareille transposition ne laisse pas que de surprendre dans l'inscription d'une stèle qui aurait été « érigée par Moïse lui-même. »

du golfe Elanitique, et contre les Rohannouti ou Rhaunathi rebelles, sur la côte orientale de la mer Rouge. Il a dirigé également des expéditions pacifiques, par exemple à la Montagne-rouge, en Nubie, pour y aller chercher de grands monolithes ; à l'une des bouches du Nil, pour y ériger des colosses et des obélisques ; ailleurs encore, pour enlever des masses de sable, etc. Tout cela à la tête de ses soldats.

C'est sans doute la réputation qu'il s'était faite dans ces divers emplois qui lui valut l'honneur d'être nommé au poste de gouverneur de Koush, ce pays frontière toujours enclin à la révolte[1]. De là sera née la légende de la conquête, par Moïse, de Saba en Ethiopie, conquête qu'il aurait faite, moins par la force des armes qu'à la faveur d'une trahison de Tharbis, la fille du roi, tombée éperdument amoureuse de lui. (*Josèphe*, Antiq. II, 10, 2[2].)

Grâce au papyrus Anastasi I, c'est surtout comme voyageur que Mésû nous est connu. Nous le voyons arriver, probablement par mer, au pays des Khétas. Il visite, non loin de la ville de Khilbû, le « rocher de Sésostris, » par où il faut entendre sans doute la localité près du Nahr-el-Kelb (Lykos) où l'on voit encore aujourd'hui les traces d'un monument représentant Sésostris, vainqueur des Khétas et de leurs alliés. De là il fait une excursion à Gadesh (Emèse), sur l'Arunta (Oronte). A cette occasion, il est fait mention d'une de ses campagnes contre les Shasû (nomades, bédouins) qui parcourent le pays de Magar. Dans une contrée du Liban son char se brise, et au passage du gué de Hoberoth, il est attaqué à l'improviste pendant la nuit, dépouillé de son bagage et traîtreusement abandonné par son cocher qui fait cause commune avec les Shasû et les Aamû. Il parcourt ensuite les villes de Byblos, de Bérytos, de Sidon, de Sarepta, de Tyr et de Palétyros où il tombe

[1] Lepsius et Brugsch font en effet mention d'un « prince de Koush, *Messi*, » qui vivait du temps de Ramsès II et remplissait encore cet emploi sous Mernephtah. Son nom se lit sur un rocher près d'Assouan. (Voy. Ebers, *Gosen*, etc., pag. 526.) Mais ce *Messi* est-il bien le même personnage que le mohar *Mésû ?*

[2] Comp. Nomb. XII, 1, où il est dit que Moïse avait pris pour femme une *Kouchite*.

malade. Plus tard, — on nous fera grâce d'une vingtaine d'autres noms de lieu, — nous le retrouvons à Mageddo, après avoir traversé à gué le Jardûna (Jourdain), près de Beth-Shean. Là il excite l'admiration des cheiks syriens par son intrépidité à la chasse et son robuste appétit de chasseur. Après avoir surmonté d'innombrables obstacles qui lui sont suscités par le règne végétal non moins que par le monde des animaux, il arrive à Jûpû (Joppe), où il se refait auprès d'une jeune beauté, gardienne de jardins. Sans nous arrêter à cet épisode galant, qu'il paye du reste assez cher, nous le suivons au golfe Elanitique. Il y prend un bain de mer et mange du poisson, double infraction à la règle sacerdotale, qui plus tard lui vaudra une dénonciation auprès de ses supérieurs et cela de la part de son propre secrétaire Hûi. Avant de rentrer en Egypte, il pousse encore une pointe jusqu'à Ropehû (Raphio) et à Gazatha (Gaza). « Quel homme, demande M. Lauth, était mieux qualifié que le mohar Mésû pour servir de guide aux Hébreux quand, environ trente ans plus tard, ils sortirent d'Egypte pour prendre le chemin de ces mêmes contrées ? »

Ceci nous amène à parler de la position que Mésû occupait au point de vue religieux. Il va de soi que le fils adoptif de la fille de Pharaon ne pouvait faire autrement que de prendre part au culte du pays. La stèle du Vatican, nous l'avons vu, l'intitule prêtre de Ptah à Memphis[1]. Dans le papyrus de Leyde, qui renferme un journal de l'an 52 du règne de Ramsès II, se rencontre une notice qui nous apprend que Mésû avait quitté le service du temple de Ptah pour entrer au Sérapéum. Sur la stèle provenant du Sérapéum, on voit d'abord, au tympan du fronton, la triade memphitique Ptah-Sokar (ou Tanûn)-Osiris installée sur des chaises curules. Devant ce groupe se tient, dans l'attitude de l'adoration, un homme orné d'insignes militaires, que la légende qui l'accompagne nous apprend être Mésû, scribe royal et préposé du temple de Ptah. Derrière lui, à gauche, on voit sa femme, magnifiquement vêtue et parée de

[1] Est-il certain que le *Mésû* de cette stèle et de celle du Sérapéum soit le même que le *mohar* du pap. Anastasi ? Le nom de Mésû paraît avoir été assez fréquent en Egypte.

fleurs ; elle est désignée par le nom de *Debaryah* sous lequel, en vertu d'un de ces jeux de mots qu'affectionnaient les Egyptiens, se cacherait le nom de *Tsipporah*[1]. Dans un second champ de la même stèle, le même couple rend ses hommages à Hapû (Apis), dieu lunaire ; il s'agit probablement d'un acte expiatoire en rapport avec le meurtre commis par Moïse sur la personne de l'Egyptien (que M. Lauth, nous ne savons d'après quelle autorité, dit s'être appelé *Khonsûthoth*[2]).

Mais, chose remarquable, dans la partie inférieure de la stèle, on voit le frère de Mésû, *Lévi pa-soï*, officier à un autel sans divinité et par conséquent rendre un culte au Dieu invisible. Auprès de lui sont agenouillées trois femmes, dont la première, l'épouse de Mésû, a la tête couverte d'une *kidaris*. En outre, de même que ses deux compagnes Miryam et Elizebat[3], elle porte sur le devant de son vêtement, au-dessous de la poitrine, une tête d'homme. Cette tête sert sans doute à figurer

[1] Il faudrait donc supposer que la fuite de Moïse après la mort de l'Egyptien, son séjour au pays de Madian, son mariage avec la fille de Jéthro ou de Régüel, son retour en Egypte, que tout cela se serait passé entre l'an 51-52 du règne de Ramsès II (époque du voyage de Mésû en Syrie) et l'an 55 (d'où date la stèle du Sérapéum), par conséquent dans l'espace de 3 ou 4 ans. D'après le récit biblique, le séjour de Moïse au pays de Madian dura longtemps, *yâmim rabbim*. (Ex. II, 23.) En outre, quand Moïse rentra en Egypte, *le roi* qui avait voulu le faire mourir, Ramsès II, *était mort* (*ibid.*), ainsi que *tous ceux qui en voulaient à sa vie*. (IV, 19.) Ceci ne s'accorderait guère avec la date assignée à la stèle de Mésû. Il est vrai que le récit biblique lui-même est composé d'éléments empruntés à des sources diverses et ne s'accordant pas en tous points. L'une de ces sources (« 1er élohiste » ou « livre des Origines ») semble n'avoir rien dit d'un séjour de Moïse chez les Madianites ; d'après une autre (« jéhoviste »), Moïse serait retourné en Egypte *avec femme et enfants* (Ex. IV, 20, 24-26), tandis que d'après la troisième (« 2e éloh. »), Moïse serait parti *seul*, et Séphora avec ses deux fils l'aurait rejoint, non pas en Egypte, mais seulement *au désert*, près de la « montagne de Dieu. » (Ex. XVIII, 2; comp. IV, 18.)

[2] Si nous ne faisons erreur, *Khonsû-Thot* est ordinairement le nom d'un *dieu*, et d'un dieu lunaire.

[3] Remarquez cette forme et l'analogie qu'elle présente avec celle de Ἐλισάβετ, par laquelle les LXX ont rendu, dans Ex. VI, 23, le nom de *Elishéba'*.

une divinité, et cette divinité pourrait bien être le dieu *Iah* (ou *Iahvéh*) [1].

Moïse, au moment où il consacrait cette stèle au Sérapéum de Memphis, n'avait donc pas encore rompu avec le culte égyptien. Il est même le seul de la famille qui ne figure pas auprès de l'autel du « Dieu invisible, » de ce Dieu dont il devait bientôt être le prophète. Celui qui officie à cet autel, c'est son frère, celui qui plus tard confectionnera le veau d'or. Mais sa femme, à défaut de lui, s'associe à ce culte de *Iah* en même temps qu'à celui de la triade memphitique et à celui d'Apis. Ce qui tend du reste à prouver qu'il n'était pas un adepte des plus fervents de la religion du pays, c'est cet incident de son voyage qui motiva sa dénonciation par le scribe, dévot adorateur des dieux nationaux. « Le théodule Hûï, est-il dit dans le papyrus de Leyde (pag. IV, lin. 26-28), a dénoncé le prêtre de Ptah du nom de Mésû, en disant : Il a pris un bain de mer dans l'Aolath et y a mangé du poisson pendant son voyage de Syrie; il m'a, de plus, raconté au sujet de la ville de Khelbû une infinité de choses qu'il se garde bien de dire à tout le monde. » D'autre part, il résulte de plus d'un passage du pap. Anast. que Mésû était connu pour la profondeur de son esprit et pour ses aspirations monothéistes, en quoi il se montrait d'accord avec les bases primitives de la religion égyptienne. « Tu m'effrayes, lui dit Hûi, par ta science plus que ne font ciel, terre et enfers. Ton savoir est comme une montagne en poids et en mesure, une bibliothèque pleine de mystères, ton système théologique est caché. » Et ailleurs : « Tu arrives, initié aux grands mystères; tu me dis touchant les paroles de Hartatef (le Rhatoïsès de la IVe dynastie, qui passait pour avoir découvert à Hermopolis le 64e chapitre, le plus mystérieux, du Livre des morts ou Rituel funéraire) : « Tu n'y comprends rien, ni bien ni mal;

[1] Notons ici en passant que M. Lauth a sa théorie à lui sur le nom de *Jehovah*. Cette forme traditionnelle résulterait de *Yah-yah*, redoublement de Yah, mais avec permutation de *y* en *v* (*vav* = *ov*). Quant à Yah, « qu'on s'est trop hâté de considérer comme l'abréviation d'une forme Yahvéh, » c'est le nom qui est à la base du nom de *Iao*, le Dieu de Moïse selon Diodore, lequel reparaît plus d'une fois sous la forme *Iah-o*, « le grand Iah, » dans le pap. gnost. de Leyde. (*Habeat sibi !*)

» elles sont entourées d'un mur d'enceinte où nul profane ne » pénètre. » Je le sais bien, tu es le plus habile de tes collègues, tu es versé dans les écritures ! »

Enfin, un indice significatif du rôle que Moïse a joué comme réformateur religieux nous est fourni par la coiffure d'un genre particulier qu'une main inconnue a ajustée, après coup, à la tête de Mésû au fronton de la stèle du Sérapéum. C'est comme qui dirait un palimpseste de pierre superposé au texte primitif. Cette coiffure particulière, du nom de *salich*, désigne celui qui la porte comme « faisant connaître, » comme « annonçant » ou « proclamant » scil. son Dieu, le Dieu qu'il sert (*nuter-f*). Or il se trouve, coïncidence assurément frappante, que le nom de *Salich* s'est conservé jusqu'à ce jour dans la presqu'île Sinaïtique. La légende du cheikh ou prophète Salich, dont on montre le tombeau dans le Ouady es-Cheikh, et en l'honneur duquel les bédouins célèbrent chaque année une fête solennelle, cette légende antéislamique, à laquelle le Koran fait allusion dans la VIIe surate, se rattache en dernière analyse à de vagues souvenirs de l'histoire du législateur hébreu [1].

Ici s'arrêtent les révélations du docteur Lauth,... si tant est que révélations il y ait. H. V.

[1] Comp. à ce sujet Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge 1871, pag. 50; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, passim, en particulier pag. 239 et suiv., 320 et 400; Bädecker, *Unter-Ægypten*, pag. 536 et 544.

CORRESPONDANCE

A propos de l'Apocalypse.

Je crains que les lecteurs de cette *Revue* ne se soient fait une idée un peu inexacte de mon *Etude sur les chapitres XII à XIX de l'Apocalypse*, d'après certains passages du compte rendu que mon excellent ami, M. le pasteur et professeur Edmond Stapfer, a bien voulu en donner dans le numéro de juillet. Il « craint que je ne sois parti d'un *a priori*. J'avais ma théorie prête, et il fallait y faire rentrer tous les événements. » (Pag. 301.) Je « tiens beaucoup » à considérer Jules César comme le premier empereur romain, « parce que je veux détruire ce que j'appelle la fable du retour de Néron. » (Pag. 300.) Enfin, c'est parce que « le chiffre 666 correspond au total des lettres du nom de *Nemrod fils de Koush* » que j'ai « fait *alors* (!) — c'est-à-dire évidemment après avoir obtenu ce résultat, — le raisonnement » qui, au contraire, m'y a conduit.

J'avais pourtant pris soin de dire dans ma préface comment je suis arrivé peu à peu à l'interprétation nouvelle que je propose à « l'appréciation des hommes compétents. » Il y a un an, je ne comprenais à peu près rien à l'Apocalypse. Un hasard heureux, ou, pour mieux dire, un raisonnement que je persiste à croire fondé, me mit sur la voie de la découverte du chiffre 666 dans le nom de *Nemrod fils de Koush*. Mais ce résultat curieux, même pour ceux qui ne le trouvent pas vraisemblable, n'aurait pas fait avancer sensiblement l'intelligence de l'Apocalypse s'il était demeuré isolé, et, si je n'avais trouvé que cela, je n'aurais pas trouvé grand' chose. Heureusement, en essayant de l'exposer, je trouvai, presque sans la chercher,

l'explication du début du chapitre XIII, puis celle du début du chapitre XVII et enfin celle du chapitre XII. Il n'y a donc eu dans mon esprit aucun *a priori*, aucune idée préconçue, aucune théorie faite d'avance. Je ne me suis pas dit, en commençant mes recherches sur ce sujet : « Il faut démolir l'hypothèse du retour de Néron, et pour cela il faut prouver que l'Apocalypse a été écrite avant la mort de Néron; et pour cela il faut compter Jules César comme le premier empereur et l'identifier avec la tête blessée à mort. » Non, c'est l'inverse qui est vrai. J'ai vu que la tête blessée à mort *ne pouvait désigner que* Jules César; ce résultat m'a fourni la clef de toute la description qui suit : Auguste, Caligula (la bouche qui blasphème pendant quarante-deux mois), Claude et Néron (les persécuteurs des chrétiens); et ce n'est que plusieurs jours après, je l'avoue à ma honte, que je me suis avisé que le résultat auquel j'étais parvenu renversait de fond en comble la théorie du retour de Néron, en fixant la date de l'Apocalypse sous le règne de cet empereur, le sixième à partir de Jules César.

J'aurais plus d'une autre observation à faire sur le jugement dont mon interprétation est l'objet dans cet article. Mais je m'en abstiens. Qu'il me soit permis cependant de me justifier du double reproche qui m'y est fait, de « dédaigner l'opinion adverse et d'affirmer d'une manière triomphante à la fois et insuffisante. » (Pag. 304.) Sur le premier point, il est clair qu'il faut se garder de toute expression blessante pour les personnes dont on combat les opinions. Nul ne respecte plus que moi MM. Reuss, Réville, Godet, etc., que je connais fort peu personnellement ou même pas du tout. Je suis heureux de saisir cette occasion qui s'offre à moi de dire que, sur d'autres points, et même en partie sur celui-ci, ils ont utilement servi ou fait considérablement progresser la science. Je regrette de me trouver en désaccord avec eux sur ce point et sur quelques autres. Mais je ne pense pas leur avoir témoigné le moindre dédain, ni à eux, ni à leurs opinions, en discutant celles-ci avec avec toute la rigueur scientifique dont j'étais capable. C'est dédaigner une opinion que de déclarer qu'elle n'est pas vraisemblable, sans se donner la peine de dire pourquoi, et je crains

bien qu'à cet égard (à cet égard seulement) mon excellent ami M. Ed. Stapfer n'ait pas témoigné assez d'estime à la mienne. Mais discuter sérieusement et à fond une interprétation, comme je crois l'avoir fait, c'est lui faire au contraire un grand honneur. Seulement, quand, après une étude attentive et prolongée, on voit clairement qu'elle est inadmissible pour une douzaine de raisons, toutes plus décisives les unes que les autres, il me semble qu'on a bien le droit de le dire. Que si dans l'ardeur de la discussion il échappe quelque expression un peu vive, le lecteur ne doit l'attribuer qu'à la plénitude de conviction de l'auteur. Quant aux « affirmations insuffisantes » qui doivent se trouver dans mon *Etude*, et aux « difficultés » que pourrait soulever mon interprétation, j'attendrai qu'elles m'aient été signalées pour corroborer les unes par de nouveaux arguments, s'il y a lieu, et pour dissiper les autres, si je le puis, comme je le crois. Mais j'espère que les affirmations insuffisantes ne se rapportent pas à l'hypothèse du retour de Néron, car je me reconnais impuissant à convaincre les esprits sur lesquels mes douze ou quinze arguments seraient demeurés sans effet.

Une dernière observation. Je ne puis admettre que la différence qui existe entre mon interprétation et celle du retour de Néron soit aussi peu importante que M. Stapfer veut bien le dire et « qu'une nuance seule la distingue de celle de mes adversaires. » (Pag. 301.) Il est vrai que, par opposition aux interprétations *allégoriques* (l'expression n'est pas très exacte, mais on comprend ce que je veux dire), nous sommes placés, les partisans de cette hypothèse et moi, sur le même terrain, celui de l'exégèse historique, et l'on peut en dire autant de MM. Düsterdieck et Weiss. Mais je ne pense pas qu'il importe peu d'attribuer ou non à un auteur sacré, probablement à un apôtre, une imagination aussi bizarre, une erreur aussi colossale et aussi grossière que celle qui consisterait à avoir attendu, non seulement le retour, comme la lie du peuple romain, mais la *résurrection* de Néron, car le chap. XVII (vers. 8) parle manifestement d'une résurrection. Tout homme religieux, je dis plus, tout homme raisonnable devrait, me semble-t-il, accueillir

avec intérêt, avec satisfaction, une interprétation qui a pour effet de justifier d'un tel reproche le grand chrétien qui a écrit l'Apocalypse.

Toutefois, ce n'est pas sur cette considération que je compte pour recommander mon interprétation, mais uniquement sur sa vérité, ou, si l'on trouve ce mot trop peu modeste, sur sa vraisemblance intrinsèque. Tous les exégètes sérieux reconnaissent que le premier monstre du chap. XIII, avec ses sept têtes *non couronnées*, mais couvertes de *noms de blasphème*, représente l'empire romain, dont les chefs, les Césars, ne portaient pas de couronne, mais prenaient les titres de *divin*, *auguste*, etc. Toute la question se réduit à savoir s'il s'agit là, du moins en partie, de l'empire romain *futur* par rapport à l'auteur, comme l'admettent la plupart des interprètes, ou *uniquement* de l'empire romain *passé et présent* ou *historique*, comme je le crois. Dans le premier cas, il faut admettre que l'auteur *s'est répété à quatre chapitres d'intervalle*, qu'il a, au au chap. XIII et au chap. XVII, parlé également de l'empire romain futur et de l'Antichrist *sous des images différentes*. Cela est-il vraisemblable? N'est-il pas plus naturel de supposer que, puisqu'il est certainement question de l'empire romain *futur* et de l'Antichrist au chap. XVII, l'auteur a dû parler en premier lieu, au chap. XIII, de l'empire romain *passé et présent*, de son origine et de ses premières persécutions contre les chrétiens? Je le répète, toute la question est là. Si l'on m'accorde qu'il s'agit, au chap. XIII, de l'empire romain historique, ce qui me paraît maintenant aussi clair que le jour, que la tête blessée à mort désigne Jules César, la bouche qui blasphème pendant quarante-deux mois, Caligula, etc., toutes les autres interprétations, celle du retour de Néron, celle de Düsterdieck, celles des diverses écoles *allégoristes*, croulent par la base, et toute cette portion de l'Apocalypse se suit et s'enchaîne sans difficulté.

Mais, objecte mon honorable critique, vous avez affirmé, vous n'avez pas prouvé que la tête blessée à mort fût Jules César. (Pag. 300.) Comment, je ne l'ai pas prouvé! J'ai montré que cette tête était nécessairement un des *premiers* empereurs

romains, dont *le meurtre avait eu pour effet de blesser, de désorganiser l'empire lui-même, qui n'avait pourtant pas succombé à sa blessure, mais s'était guéri, reconstitué bientôt après*. Combien y a-t-il de meurtres d'empereurs romains qui répondent à cette description ? Un seul, celui de Jules César, car celui de Caligula et celui de Néron furent suivis de la proclamation immédiate d'un autre empereur et n'eurent par conséquent pas pour effet de blesser l'empire. J'ai reconnu cependant que « l'opinion de Düsterdieck et de Weiss, qui voient dans la tête blessée Néron, dans la blessure du monstre l'anarchie qui suivit la mort de cet empereur, et dans sa guérison le rétablissement de l'empire par Vespasien, pouvait au premier abord paraître assez plausible, » comme elle le paraît en effet à M. Stapfer. Mais j'ai opposé à cette interprétation, — qui renverse tout comme la mienne la théorie du retour de Néron, — quatre objections qu'il est inutile de reproduire ici. Je me borne à rappeler seulement que la description de l'empire romain ne peut vraiment guère commencer par la fin et que tout le reste de cette description est absolument inexplicable si l'on commence à Néron. On ne voit plus alors à quoi pourrait faire allusion la bouche blasphématoire, et tout ce qui suit, à moins de l'identifier avec l'Antichrist, ce qui est inadmissible pour mille et une bonnes raisons que j'ai exposées dans mon *Etude*, et dont j'indiquerai ici quelques-unes brièvement, puisqu'elles semblent n'avoir pas été remarquées :

1° Dans cette supposition, le chap. XIII et le chap. XVII auraient essentiellement le même sens, ce qui n'est pas vraisemblable.

2° Une *bouche* donnée à une bête *à sept têtes* ne peut être identifiée avec *le huitième roi*, dans lequel cette bête (l'empire ou plutôt l'*empereur* romain) revivra, se reconstituera, et qui, à cause de cela, sera nommé la bête. (XVII, 11 et suiv.)

3° Il y a plusieurs différences entre ce qui est dit de cette *bouche*, — à supposer même qu'elle fût le sujet des versets suivants (7-10), ce qui n'est pas, — et ce qui est dit plus loin de l'Antichrist : l'une aurait le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les *vaincre*, tandis que l'autre [leur fera la guerre

aussi sans doute, et les vaincra, du moins ceux de Jérusalem (XI, 7), mais sera bientôt *vaincu* lui-même par Jésus-Christ (XIX). L'une devrait être emmenée en captivité ou périr par l'épée, tandis que l'autre doit être jeté *vivant* dans l'étang de feu et de soufre (XIX, 20). D'une manière générale, cette description (XIII, 5-10) est trop différente de celle de l'Antichrist pour se rapporter à lui.

S'il en est ainsi, si toute cette description est inexplicable en commençant à Néron, si d'autre part Caligula ne peut entrer en ligne de compte, parce que le meurtre de cet empereur ne fut pas suivi d'une désorganisation et d'une reconstitution de l'empire, n'est-il pas de toute évidence qu'il faut remonter jusqu'à Jules César? Je croyais l'avoir montré clairement, et ne puis m'étonner assez de n'avoir pas été compris.

Remontons donc jusqu'à Jules César, le fondateur de l'empire romain, — il n'y a vraiment rien d'étonnant à ce que la description de cet empire commence par le commencement! — et alors toute cette description, qui nous semblait si obscure, s'explique sans difficulté. La bouche qui blasphème pendant 42 mois désigne Caligula, qui en régna en tout 46, et la guerre contre les saints (vers. 7) se rapporte aux persécutions de Claude et de Néron. Et véritablement quand nous voyons, dans le chapitre précédent, que le Diable, après avoir été vaincu dans le ciel, à la suite de l'ascension de Jésus-Christ (vers. 5 et suiv.), se met à persécuter l'Eglise primitive (vers. 13), et que, lorsque Dieu l'a mise à l'abri de ses atteintes, « il s'en va, furieux, *faire la guerre contre les autres de sa race* » (v. 17), c'est-à-dire évidemment contre les chrétiens répandus dans l'empire romain, n'est-il pas naturel d'en conclure que la *guerre* dont il est question immédiatement après (XIII, 7) se rapporte aux premières persécutions des empereurs romains contre les chrétiens? n'est-il pas de toute évidence qu'avant de parler des persécutions à venir l'auteur doit avoir au moins dit un mot de cette persécution effroyable et récente, à laquelle il fait allusion en tant d'autres endroits de son livre?

Nous maintenons donc que dans le chap. XIII il n'est question que de l'empire romain *historique*, depuis Jules César jusqu'à

Néron. La plupart de nos autres déductions ne sont que les conséquences logiques et nécessaires de ce principe.

CH. BRUSTON.

Montauban, 15 octobre 1880.

Je remercie mon cher et savant ami, M. Bruston, de ses observations. Je n'y ajouterai qu'un mot. Il critique quelques-unes des expressions dont je me suis servi et ne les trouve pas justifiées. Je retire volontiers ces deux ou trois phrases trop vives peut-être. Je n'ai certes pas voulu dire que tout était *a priori* dans son explication. Je reconnais aussi que je n'ai pas critiqué ses objections à l'hypothèse du retour de Néron. Je n'avais pas l'intention de le faire. J'ai dit, du reste, que ses développements sur ce sujet étaient la meilleure partie de sa brochure. Quelques-unes de ces objections me semblent assez fortes, mais je ne les trouve pas décisives. Je constate que ses adversaires ont des motifs très sérieux de ne pas être convaincus par elles, et, sans me prononcer ni dans un sens ni dans l'autre, je persiste à penser qu'il faut apporter beaucoup de prudence à l'interprétation de l'Apocalypse. Je constate aussi que M. Bruston ne répond point à deux ou trois des critiques que je me suis permis de lui adresser et que je crois fort importantes. Je n'en rappellerai qu'une : le chiffre 666, qui nous donne la clef de l'Apocalypse, ne peut représenter un nom *symbolique*, demandant lui-même à être expliqué. Le nom Nemrod ne nous apporte aucune clarté, et l'auteur n'avait aucun motif de le cacher sous un chiffre. Cette simple remarque me semble, sinon renverser, du moins ébranler tout l'édifice de l'interprétation de M. Bruston. Je ne trouve pas non plus suffisants les arguments dont il se sert pour démontrer que la tête blessée à mort, puis guérie, est *nécessairement* Jules-César. Pour tout le reste, je me permets de renvoyer le lecteur à mon article.

ED. STAPFER.

Voici encore, sur le même sujet, une note qui nous semble apporter au débat un élément d'une certaine importance. Elle est tirée d'une lettre particulière adressée à l'un des directeurs

de la *Revue*. Nous la publions avec le consentement de son auteur. (*Réd.*)

.....« Il me semble que M. Bruston est fondé à placer la date de l'Apocalypse sous le règne de Néron plutôt que sous celui de Galba, parce que, en fait, on doit considérer Jules César comme le premier empereur de la série Apoc. XVII, 10 et compter, par conséquent, Néron comme le sixième. De Suétone à M. Mommsen, les historiens de l'empire ne s'y sont pas trompés : le premier César, c'est le grand Jules ; Auguste n'a été que son héritier et son continuateur. Nous lisons dans la description du monstre (Apoc. XIII, 3) que l'une des sept têtes a été blessée à mort et que cette blessure mortelle a été guérie. (Vers. 12 et 14.) On croit communément que c'est la tête elle-même qui fut guérie ; mais M. Bruston a raison de dire que cela n'est pas dans le texte ; ce qui fut guéri, ce n'est pas la tête, c'est le monstre. En effet, le texte porte le pronom αὐτοῦ (s. e. τοῦ θηρίου) ; c'est donc le monstre qui se relève et qui revient à la vie (vers. 14, ἔζησεν) après que la tête en question eut été frappée à mort ; cela excite l'admiration du monde entier, qui avait bien pu croire que c'en était fait du Mégathérium ; et cela provoque et motive le culte rendu au monstre. (Vers. 12 et 14.) N'est-il donc pas naturel et conforme à l'histoire de reconnaître dans cette blessure mortelle la mort violente du premier César, qui eut pour effet de désorganiser momentanément l'empire romain, mais qui ne put empêcher qu'une nouvelle tête ne poussât après la première ? M. Stapfer objecte que Caligula aussi fut assassiné et que Néron aussi périt de mort violente ; nous pouvons ajouter qu'Auguste et Claude ont été empoisonnés, que Tibère a été étouffé, que Galba a été égorgé, qu'Othon s'est suicidé, et que Vitellius a été jeté à la voirie ; mais tout cela n'a pas fait péricliter l'empire. Le meurtre de Jules César seul a pu être pour l'empire un danger de mort.

» M. Stapfer objecte : « Si encore l'auteur disait *la première* » *des têtes*, celle qui passe avant les autres, mais il ne le dit » pas. » Eh bien, si je ne me trompe, c'est précisément ce que l'auteur a voulu dire, comme déjà le pensait Bertholdt. (*Introd.*) L'expression dont il se sert, μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν, est une expres-

sion hébraïsante qui équivaut au mot πρώτη, et il conviendrait de traduire : « Je vis *la première des têtes* comme frappée à » mort, mais la blessure mortelle du (monstre) avait été guérie, » et toute la terre était dans l'admiration. » Avec ou sans article, cette valeur de μία se retrouve dans Jean XX, 1 et 19; Marc XVI, 2; Luc XXIV, 1; Act. XX, 7; Math. XXVIII, 1; 1 Cor. XVI, 2. Le sens de *premier* conviendrait peut-être aussi dans Luc XVII, 22 et XX, 1 ; ce dernier passage surtout me semblant désigner la *première journée* de la semaine paschale. Quant à l'Apocalypse même, il n'y a pas seulement le passage IX, 12 (*le premier malheur est passé*), mais il y a en particulier VI, 1 dont l'analogie est parfaite : ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἑπτὰ σφραγίδων, « l'Agneau ouvrit le premier des sept sceaux, » et non pas « l'un des sept » pris au hasard. »

ALBERT REVEL.

BULLETIN

THÉOLOGIE

T.-C. Murray. — Conférences sur les origines et le développement du livre des Psaumes [1].

Le livre que nous annonçons est une œuvre de vulgarisation dans le meilleur sens de ce terme. Ce n'est point une de ces compilations hâtives, faites par des amateurs à peine initiés aux éléments des sciences qu'ils prétendent exposer. A chaque page, dans ce volume de conférences, on sent que l'auteur est lui-même parfaitement au courant des questions qu'il traite et même de celles qu'il ne fait qu'effleurer ou sous-entendre. Ayant affaire à un public cultivé, instruit, mais nullement spécialiste, il a su combiner heureusement la clarté d'exposition et la profondeur des connaissances; il a su être à la fois scientifique et intelligible pour tous. Nous ne savons pas exactement quels étaient les auditeurs du professeur Murray, mais nous pouvons aisément discerner dans cette série de conférences un exemple de ces tentatives qui se multiplient de nos jours sur terre anglo-saxonne pour mettre la science théologique à la portée du grand public. Ces essais peuvent être féconds en heureux résultats, s'ils sont faits dans un esprit éclairé et surtout sobre, c'est-à-dire si les conférenciers se résignent à faire connaître l'état moyen de la science sur telle ou telle question, sur telle ou telle branche d'études, plutôt que de se lancer dans le

[1] *Lectures on the origin and growth of the Psalms*, by Thomas Chalmers Murray, associate professor of the shemitic languages at the Johns Hopkins University. — 319 pages, New-York, Charles Scribner's Sons, 1880.

développement plus brillant d'une hypothèse aventureuse. Il nous semble que les besoins du public protestant dans nos pays de langue française doivent présenter de l'analogie avec les besoins des esprits dans les contrées de langue anglaise. Il serait hautement à désirer que les gens cultivés pussent être familiarisés avec certaines faces des questions théologiques; et, sans aucun doute, mieux initiés aux difficultés qui se présentent et aux problèmes complexes qui se soulèvent, ils arriveraient à respecter davantage la manifestation des opinions individuelles, et l'on verrait moins souvent les questions les plus graves tranchées d'autorité par les juges les moins compétents, simplement par ignorance des prémisses et des données du problème.

L'auteur des leçons sur les psaumes a entrepris de passer en revue en neuf séances devant son auditoire toutes les questions qui se rattachent au Psautier au point de vue littéraire. Le côté théologique a été intentionnellement laissé de côté; la position de M. Murray comme professeur de langues sémitiques explique parfaitement cette réserve. On serait toutefois dans une erreur complète en y voyant une négation de la valeur religieuse des psaumes ou de l'Ancien Testament en général. Le conférencier s'exprime, au contraire, à maintes reprises, en chrétien convaincu et respectueux; il est bien loin d'ignorer et de méconnaître l'importance du Psautier pour l'Eglise et les fidèles; seulement, dans ses leçons, il s'est proposé comme but d'étudier le côté littéraire de son sujet, persuadé qu'on ne saurait faire abstraction des beautés poétiques des psaumes sans une souveraine injustice.

S'adressant à un public sans préparation spéciale, l'auteur a cru devoir prendre les choses de loin. C'est ce qui nous explique les détails dans lesquels entrent les deux premières conférences de la série sur les peuples sémitiques en général et sur la langue et la littérature hébraïques en particulier. A vrai dire, ces deux leçons sont une longue introduction, qui pourrait aussi bien précéder une suite d'études sur les prophètes ou sur toute autre partie de l'Ancien Testament. Ce n'est pas à dire pourtant qu'elles soient déplacées ici; il n'y a pas de mal à reprendre les choses *ab ovo*, et certainement, en s'en référant à tel ou tel passage de ses premières leçons, le conférencier a pu asseoir par la suite ses dévelop-

pements sur une base plus sûre. La première séance traite des populations de race sémitique, de leurs migrations successives, de leur langue, de leur littérature ; elle fait ressortir leur importance dans l'histoire de l'humanité. La seconde aborde l'étude de la langue hébraïque, puis de la littérature des Israélites ; ensuite, laissant de côté tous les écrits hébreux non contenus dans l'Ancien Testament, l'entretien se concentre sur ce dernier. Dans la troisième conférence, M. Murray aborde son sujet proprement dit : le livre des psaumes. Après quelques considérations sur la division générale des écrits de l'Ancien Testament, il examine les divers titres du recueil que nous appelons Psautier. Il en esquisse la division en cinq livres et parle du nombre des psaumes et des suscriptions dont ils sont presque tous munis. Sur ce point, il conclut que les suscriptions ne peuvent pas provenir des auteurs eux-mêmes et qu'elles ont été dès les plus anciens temps considérées comme apposées par les éditeurs, en sorte que, sans scrupule, on les omettait ou les modifiait.

L'auteur, dans sa quatrième séance, discute la question si controversée de l'existence des psaumes maccabéens, et, après avoir pesé les arguments pour et contre, en rendant justice à la valeur des raisons alléguées des deux côtés, il arrive à se prononcer à peu près comme Calvin, c'est-à-dire à laisser la question *in suspenso*. Il lui semble inadmissible qu'une grande partie des cantiques du recueil datent seulement de l'époque des Maccabées, mais il ne considère pas comme impossible que quelques psaumes isolés se soient glissés tardivement dans le Psautier déjà tout formé. A la question des psaumes maccabéens fait pendant celle des psaumes davidiques, et c'est l'étude de ce second point qui, faite avec grand soin et exposée d'une façon intéressante, remplit la seconde moitié de cette quatrième leçon et la cinquième en entier. M. Murray pense que les psaumes qui dans nos Bibles portent la suscription « de David, » appartenaient originairement à un recueil appelé « le Recueil de David, » employé dans le culte du premier temple.

Toutefois, ce recueil aurait compris dès l'origine, à côté des psaumes de David lui-même, des cantiques d'autres auteurs, et la suscription « de David » placée actuellement en tête d'un

psaume ne prouve pas *eo ipso* que ce poème soit l'œuvre du roi-poète. Il y aurait eu de même, du temps du temple de Salomon, des recueils appelés « Recueil des fils de Coré, Recueil d'Asaph, » etc. ; et, pour tous ces recueils, l'adage *a potiori fit denominatio* serait applicable. Ainsi Asaph aurait composé les principaux cantiques du recueil qui porte son nom, mais tous les morceaux de son recueil ne seraient pas de lui.

Ces recueils, qui datent déjà du premier temple, ont servi de source principale aux hommes qui ont collectionné plus tard les cinq livres du Psautier pour le culte du second temple. Mais ils ont encore puisé à deux autres sources : la poésie liturgique ou sacerdotale, composée *ad hoc* pour les usages sacrés, et la poésie populaire anonyme, dont les quinze *cantiques des montées* (psaumes CXXI-CXXXV) sont un spécimen remarquable. Les quatre dernières conférences renferment la caractéristique et l'analyse des cinq livres du Psautier. Au premier abord, nous avons remarqué avec étonnement que l'auteur semblait se départir d'une marche strictement méthodique, qu'il faisait des digressions et qu'il traitait incidemment certaines questions qu'il aurait dû renvoyer à plus tard. Mais nous n'avons pas tardé à comprendre que ce qui pouvait sembler du désordre était en réalité une disposition habile et préméditée. Décomposer de suite les cinq livres, analyser minutieusement et d'une façon consécutive les cent cinquante psaumes, en une ou deux séances, c'eût été mettre à une trop rude épreuve le talent du conférencier et la patience de ses auditeurs. Au contraire, répartir sur un plus grand nombre de leçons cette partie plus aride de la tâche, en y mêlant des développements latéraux sur divers sujets importants et pleins d'intérêt, voilà ce qu'a fait M. Murray et voilà comment il a réussi à rendre cette seconde partie de son cours aussi attrayante que la première. Du reste, même dans la caractéristique des différents psaumes, le conférencier a réussi à demeurer original et à ne pas se répéter.

Les sujets introduits incidemment dans ces dernières séances sont essentiellement les suivants : les fils de Coré ; les ballades populaires ; les psaumes de vengeance ; la poésie lyrique et épique ; Asaph ; le genre didactique ; la poésie dramatique ; et à ce propos M. Murray, qui a déjà revendiqué pour les Hébreux l'aptitude à

l'épopée, réclame aussi pour eux le mérite d'avoir donné naissance à des poèmes dramatiques. Ici vient se placer une intéressante esquisse du livre de Job comme représentant la tragédie, et du Cantique des cantiques comme échantillon de la comédie chez les Israélites. En outre, quelques psaumes présentent le caractère dramatique. Toutefois, le conférencier fait remarquer avec raison que le dialogue ne constitue pas encore le drame et que les psaumes antiphoniques ne sont pas pour cela dramatiques. D'accord ! et ne pourrait-on pas, en partant de ce point de départ si juste, contester que le livre de Job soit un drame ? M. Murray définit le drame : la représentation par un artiste poétique de l'action *ou de la conversation* d'individus autres que lui-même. Les mots que nous avons soulignés ne se sont-ils pas glissés dans la définition pour le besoin de la cause ? Ah ! nous savons qu'on nous opposera le *Prométhée* d'Eschyle, où il n'y a pas d'action, mais il ne faut pas oublier que cette tragédie faisait partie d'une trilogie dans laquelle certes l'action ne faisait pas défaut. Où est l'action dans Job ? Et, à ce compte, est-ce un drame ? Quant au Cantique des cantiques, nous nous refusons avec toujours plus de conviction à y voir une œuvre dramatique. Le drame y a été mis par les interprètes, mais il n'est certes pas dans le texte même, à preuve les multiples façons de le construire ! Que l'on compare le Cantique avec ces Moallakas et ces Kasîdas arabes dont M. Murray parle si finement (page 296) et nous croyons qu'on n'hésitera plus sur le genre littéraire dans lequel le Cantique doit être classé. Du reste, à toutes ces discussions sur l'existence de l'épopée et du drame chez les Hébreux, on serait peut-être fondé à opposer la question préalable. Ce sont des termes grecs ; avons-nous bien le droit de les employer pour les produits d'une poésie qui est assurément aussi grande, aussi belle que celle de la Grèce (M. Murray l'expose éloquemment), mais qui est d'une tout autre nature et procède d'une tout autre inspiration ?

Mentionnons enfin les pages que M. Murray consacre à la musique et au chant chez les Sémites et chez les Hébreux, aux chœurs et à l'orchestre du temple, aux instruments en usage, aux indications musicales que nous lisons encore dans le texte des psaumes, et nous aurons achevé cette analyse. Puisse-t-elle donner à quel-

ques-uns de nos lecteurs le désir de faire plus ample connaissance avec cet excellent volume, d'une lecture facile, dans lequel l'intérêt se soutient d'un bout à l'autre et qui sait unir pour son lecteur l'utile à l'agréable. Et si parmi les nombreuses personnes qui traduisent volontiers des ouvrages d'anglais en français, il s'en trouvait une qui fût à la recherche d'un livre instructif et digne d'attirer l'attention de notre public, nous lui recommanderions volontiers l'examen de ce volume, écrit à un point de vue vraiment élevé et avec beaucoup de sagesse, de modération et de science. Toutefois nous reconnaissons que certaines modifications seraient nécessaires pour que l'ouvrage pût rendre à des lecteurs français les mêmes services que peuvent en attendre les compatriotes de l'auteur.

En terminant, qu'il nous soit permis de consacrer une parole de regret à la mémoire de M. le professeur Murray. Nous ne le connaissons que par ce livre, mais cela suffit pour nous faire déplorer sincèrement la mort prématurée qui a enlevé cet homme à sa carrière et à ses élèves, en leur laissant le souvenir d'un savant indépendant, sérieux et très capable, comme nous en souhaitons beaucoup à l'Amérique... et à tous les pays.

LUCIEN GAUTIER.

F. HOMMEL. — ESQUISSE DE L'HISTOIRE DES BABYLONIENS-ASSYRIENS ET DES ISRAÉLITES [1].

On sait quelles difficultés présente la chronologie comparée des rois de Juda et d'Israël. Les éléments fournis par le livre des Rois ne permettent pas d'établir d'une manière rigoureuse le synchronisme des règnes simultanés dans les deux royaumes, et l'on est souvent obligé de recourir à l'hypothèse de périodes d'anarchie ou de corégence pour se tirer d'embarras. Cette solution n'est qu'un pis aller, car les cas où on se voit amené à statuer un interrègne sont quelquefois ceux où un interrègne est le moins probable. Je citerai comme exemple la fin du règne de Jéroboam II dans le royaume du Nord. Son successeur fut son fils Zacharie, qui ne

[1] *Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte in Tabellenform*, zusammengestellt von Fritz Hommel. Leipzig, Hinrichs, 1880, 20 pages in-4.

régna que six mois et fut assassiné par Schallum, qui monta sur le trône après lui. Il n'y a guère de vraisemblance à admettre un long interrègne entre le règne du père (Jéroboam) et le règne du fils (Zacharie), et cela surtout puisque Jéroboam II a été l'un des souverains les plus puissants et les plus prospères du royaume d'Ephraïm. Mais il n'est pas non plus probable qu'un interrègne ait pu se produire entre la mort de Zacharie et l'avènement de Schallum, son meurtrier : l'hypothèse serait même en contradiction avec le texte du livre des Rois. Eh bien, précisément à cette époque, c'est-à-dire entre Jéroboam et Zacharie ou bien entre Zacharie et Schallum, la chronologie usuelle, traditionnelle, veut intercaler un interrègne de douze ans ou davantage ! Cet exemple montre manifestement les difficultés considérables qui émaillent la chronologie comparée des deux royaumes. Si l'on remonte dans le cours des siècles jusqu'avant le schisme, les incertitudes ne sont pas moins grandes. Il est vrai que pour la durée totale de la période comprise entre la sortie d'Egypte et la construction du temple, le passage 1 Rois VI, 1 indique un laps de quatre cent quatre-vingts ans, ce qui équivaut à douze générations, l'habitude des Hébreux étant de compter une génération par quarante ans. Mais dans cet intervalle considérable la chronologie de détail est rendue bien difficile : Combien a duré le règne de Saül? Le passage 1 Samuel XIII, 1 doit-il être regardé comme mutilé? Pourquoi le règne d'Ischboschet est-il fixé à deux ans, pendant que le règne simultané de David en Juda est évalué à sept ans? Les années des divers Juges doivent-elles être additionnées comme successives ou bien considérées comme parallèles, en tout ou en partie? La judicature de Samson est-elle de vingt ou de quarante ans? (Comp. Jug. XV, 20 et XVI, 31.) Jephté est-il contemporain de Samson? Comment doit-on compter les quarante années de la domination philistine sur Israël et les quarante années durant lesquelles le prêtre Eli fut juge? (Comp. Jug. XIII, 1 et 1 Sam. V, 18.) Enfin, de combien d'années Josué a-t-il survécu à Moïse? Autant de difficultés, autant de problèmes que la sagacité des savants peut chercher à résoudre, mais qui ne pourront jamais être considérés comme définitivement tranchés, puisque les systèmes chronologiques ne seront que des combinaisons plus ou moins in-

génieuses, et dans lesquelles la part de l'imagination et de la présomption sera toujours grande. Il est évident qu'en présence de toutes ces lacunes et de toutes ces difficultés nous devons affirmer que l'Ancien Testament n'est pas destiné à nous fournir des renseignements chronologiques cohérents et compactes. Nous devons recueillir les éléments épars que nous y rencontrons, mais ne pas considérer les livres historiques de l'ancienne alliance comme des documents spécialement chronologiques.

Dans ces conditions, il est naturel et légitime d'avoir recours aux renseignements que peuvent nous fournir les documents historiques que nous rencontrons chez les peuples voisins de la Palestine pour les périodes dont nous voudrons fixer la chronologie. *A priori*, nous n'aurions aucune raison pour accorder une plus grande confiance aux chiffres fournis par les monuments égyptiens ou assyriens qu'à ceux que nous indique l'Ancien Testament. En effet, les peuples de l'antiquité et de l'Orient n'apportaient pas dans les questions de dates la même rigueur minutieuse que l'Europe moderne. Les Egyptiens eux-mêmes nous ont laissé une chronologie qui, au dire d'experts, ne laisse pas que d'être fort embrouillée. Mais, et l'exception mérite d'être notée, il paraît démontré aujourd'hui qu'à la différence des Hébreux et de tant d'autres peuples, les Assyriens et les Babyloniens attachaient une grande importance aux questions chronologiques et en particulier à l'exacte numérotation des années. Ils arrivaient à ce résultat en comptant les années par le nom des magistrats éponymes, système un peu compliqué, un peu pesant, mais qui a du moins le privilège d'être facile à contrôler. En présence de cette chronologie des Babyloniens et des Assyriens, si régulière et si bien connue maintenant, quoi de plus légitime que de confronter les données bibliques avec celles que l'étude des cunéiformes a fournies? Et c'est ce que n'ont pas manqué de faire plusieurs assyriologues, MM. Oppert et Schrader tout particulièrement. Un jeune assyriologue de Munich, M. Fritz Hommel, vient de publier sous forme de tabelles une esquisse de l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie, et, parallèlement, de celle des Israélites. Son opuscule est même plutôt un *tableau chronologique* qu'une esquisse historique, car c'est la question des dates qui tient la première place et

à laquelle tout le reste est subordonné. On ne saurait trop recommander à tous ceux qui étudient l'Ancien Testament l'examen de ces quelques pages, bien agencées, faciles à parcourir, dans lesquelles l'auteur a su rassembler une foule de résultats et d'indications qu'il fallait auparavant aller chercher péniblement çà et là, dans telle et telle publication, où les questions chronologiques n'étaient souvent traitées que d'une manière incidente.

Sans doute, il ne faut pas s'attendre à ce que toutes les difficultés soient levées comme par enchantement : bien loin de là. Au contraire, on peut dire que les problèmes et les points d'interrogation se multiplient en se déplaçant. Mais ce qui fait l'intérêt de ces tabelles chronologiques, c'est qu'elles mettent le lecteur à même de comparer divers systèmes, car M. Hommel a indiqué expressément, outre le système qui lui appartient en propre, les principaux traits du système de M. Wellhausen et de celui de M. Oppert, et dans un appendice il a reproduit les chiffres de la chronologie traditionnelle pour la période du VIIIe siècle, où les plus grandes divergences se produisent entre les données bibliques et celles de l'assyriologie. Mais ce n'est pas seulement à ce point de vue que le travail de M. Hommel est intéressant : il touche encore à beaucoup de sujets, peut-être même y a-t-il excès à cet égard. Ainsi, dans un travail purement consacré à l'histoire, la littérature devait-elle être mentionnée? était-il bien à propos de classer à des dates exactes la composition des documents du Pentateuque et la rédaction définitive des livres des Juges, de Samuel et des Rois? M. Hommel souscrit sur ce point aux vues de MM. Reuss, Wellhausen, etc. : libre à lui, mais cela devait-il rentrer dans un tableau chronologique? nous ne le pensons pas. Qu'il mentionne la date probable des différents prophètes, dont la personnalité historique est au moins quelque chose de tangible, ce qui n'est pas le cas pour les auteurs (?) des documents du Pentateuque, passe encore! Mais en faisant cela M. Hommel s'expose à des critiques qu'un manuel de chronologie ne devrait pas risquer d'encourir. Il nous est, en effet, permis de demander à M. Hommel pourquoi Joël est tellement postérieur à Malachie. Que Joël soit postexilique, c'est une opinion que M. Hommel peut partager, mais pourquoi tellement postérieur à Malachie? Notons

encore dans le même ordre d'idées que M. Hommel place Michée sous Manassé et que, dans le livre de Zacharie, il considère seulement les chapitres XII-XIV comme préexiliques. Nous supposons que la mention de Zacharie X-XI, en opposition à I-IX (pag. 13), n'est qu'un simple lapsus, et que M. Hommel veut parler de I-VIII d'une part, de IX-XI de l'autre, comme il le fait, du reste, à la page 17.

Mais arrivons sur le terrain proprement historique. Si nous considérons d'abord les temps les plus anciens, nous remarquons avec intérêt et satisfaction le grand nombre de renseignements que la science possède déjà sur les destinées les plus anciennes de la Babylonie et de l'Assyrie, et cela bien avant l'époque d'Abraham. Ce patriarche se trouve mis en corrélation avec le règne d'un souverain de Larsa, *Erim-Agu*, qu'on identifie avec le roi Arjoc d'Ellasar (Gen. XIV, 1), l'un des alliés de Kedor-Laomer et l'un des vainqueurs de la bataille de Siddim. M. Hommel place cet événement vers l'an 1700, par conséquent à une date beaucoup moins reculée que celle qui est assignée à Abraham par la chronologie traditionnelle. Celle-ci se fonde, en effet, sur des combinaisons de chiffres qui devraient être attentivement revues, par où je ne prétends point dire que la date fixée par M. Hommel ne puisse également être déterminée de nouveau et peut-être modifiée. Ce n'est pas du premier coup, ni même du second, qu'on arrive à établir des systèmes de chronologie comparée, et qui sait combien d'années s'écouleront encore avant qu'on ait démêlé la vérité ?

M. Hommel place la sortie d'Egypte sous le Pharaon Merneptah, vers l'an 1300. Je ne sais s'il y a quelque raison tirée de l'assyriologie pour assigner cette date-là à ce Pharaon (qui est bien probablement celui de l'Exode), ou bien si M. Hommel ne fait ici que souscrire à des vues égyptologiques. Comme M. Hommel place l'avènement du roi Salomon en 960 et par conséquent la construction du temple en 956, l'espace de quatre cent quatre-vingts ans, mentionné par 1 Rois VI, 1, est réduit par lui à trois cent quarante ans environ. M. Hommel ne nous donne pas la chronologie détaillée de cette période qui va de l'Exode à Salomon. Il y place seulement quelques jalons, et c'est ici le lieu de

remarquer que M. Hommel enregistre les quarante années de la domination philistine, les quarante années pendant lesquelles Eli fut juge et celles pendant lesquelles David fut roi. (Il est vrai qu'il met dans ces deux derniers cas le chiffre entre guillemets.) En revanche, un peu plus loin, pour Salomon, pour Joas de Juda, il rompt avec cette manière de compter et réduit le règne de Salomon à trente ans et celui de Joas à trente-huit ans.

Pour la durée des règnes des rois de Juda et d'Ephraïm, M. Hommel ne se sépare pas des chiffres allégués par l'Ancien Testament, sauf qu'il abrège de deux ans les règnes de Josaphat, de Joas et d'Amacia en Juda, qu'il allonge de trois ans celui d'Ezéchias, et surtout qu'il n'assigne à Pékach que quatre ou cinq ans au lieu des vingt ans de la Bible. Mais alors, si la durée des règnes reste la même ou à peu près et que le schisme soit ramené de l'an 976 à l'an 931, ce qui abrège de quarante-cinq ans la période totale de la double royauté, comment faut-il s'en tirer et à quel expédient recourir? Hélas! à l'hypothèse de temps d'anarchie, d'interrègnes et de corégences!! Ces moyens héroïques sont employés autrement et à d'autres moments que dans la chronologie traditionnelle, mais le procédé est le même, tout en conduisant à des résultats différents. C'est ainsi que le règne de Joas d'Israël, qui est de quinze ans, est censé se diviser en un règne d'un an de Joas seul et quatorze ans de règne simultané de Joas et de son fils Jéroboam II; bénéfice net de quatorze ans pour le compte général des années de cette période. Mais la vraisemblance historique bénéficie-t-elle d'autant? Ainsi encore Ozias, Jotham et Achaz (trois générations successives) se trouvent avoir régné en commun pendant une demi-douzaine d'années. J'ajoute que M. Hommel statue aussi entre Jéroboam II et Zacharie l'interrègne improbable dont nous parlions au début de cet article. Je n'hésite pas à déclarer que ces combinaisons sont le côté faible du système chronologique de M. Hommel et je ne saurais m'associer à l'admiration que M. Hommel éprouve à l'endroit de la « sagacité » de feu Henri Brandes qui, en 1874, aurait affirmé (découvert ?) qu'il n'y avait qu'un moyen de conserver les synchronismes bibliques du milieu du VIIIe siècle, à savoir *d'admettre des corégences*. Il nous semble que c'est là un vieux moyen, qui n'a guère fait ses

preuves, et M. Hommel lui-même reconnaît que le texte du livre des Rois ne nous conduit à admettre ce point de vue que tout au plus pour Ozias et Jotham. Il est vrai que pour ces calculs, comme pour toute chose, la critique est aisée, et que, tout en formulant nos réserves, nous serions embarrassé de trouver mieux. Nous n'avons pas la prétention de trancher d'un coup d'épée ce nœud gordien et nous ne cherchons point à rivaliser avec un ouvrage récent dont nous venons de lire le pompeux prospectus et qui doit, au dire de son éditeur, résoudre « comme en se jouant » tous les problèmes de la chronologie biblique, grâce à une découverte bien simple et que l'on compare à l'œuf de Christophe Colomb : il suffit de considérer les années bibliques comme des années lunaires et alors tout va sur des roulettes [1]. Non, ce n'est pas ainsi, à coups de grosse caisse et avec une panacée réputée infaillible qu'on doit attaquer ces problèmes infiniment complexes et difficiles de la chronologie biblique et de la chronologie comparée ; il faut, pour les aborder, y mettre le soin minutieux et l'érudition dont M. Hommel a fait preuve dans ses tabelles. Nous avons seulement voulu montrer que la solution définitive n'est pas encore trouvée, et M. Hommel lui-même en convient explicitement puisqu'il nous donne quelquefois deux solutions, acceptables l'une et l'autre. Parmi les suppositions qui lui semblent possibles, nous notons l'essai de transformer Achaz en un *frère aîné* d'Ezéchias. Il faudrait pourtant qu'une révolution aussi profonde dans toutes les données admises jusqu'ici sur la relation de parenté de ces deux rois reposât sur un fondement plus solide qu'une simple conjecture. Nous nous permettrons aussi de lui signaler, pour le règne de Saül, la très ingénieuse hypothèse de Kuenen.

Parmi les renseignements nouveaux dans le domaine assyriologique, consignons les faits suivants : M. Hommel nous apprend que le célèbre éponyme Purilsagali, qu'on a souvent fait entrer en ligne de compte comme pouvant être le roi Phoul de la Bible, s'appelait en réalité différemment : la syllabe *Pur* sur laquelle on

[1] Je fais allusion à *Die Chronologie der Bibel, Manetho's und Beros*, du Dr V. Floigl (Leipzig 1880, W. Friedrich). Je n'ai point eu cet ouvrage entre les mains et je ne fais que reproduire l'annonce en termes ronflants que son éditeur a insérée dans les journaux.

fondait le rapprochement avec Phoul semble devoir être lue tout autrement. — Il paraît que la dernière version adoptée pour désigner le roi syrien vaincu à Karkar en même temps qu'Achab d'Israël est *Dadda-idri* = Hadad-ézer. (La Bible l'appelle Ben Hadad, mais elle connaît le nom d'Hadadézer pour un autre roi de Syrie.) — Enfin M. Hommel nous annonce qu'il sera bientôt à même de démontrer que le nom de Dubar, le personnage mystérieux auquel se rattache le récit du déluge chez les Babyloniens, doit en réalité être prononcé *Namrutu*, et n'est pas autre chose que le Nemrod biblique.

Qu'il nous soit permis, en terminant, de demander pourquoi il n'est pas question de la captivité du roi Manassé. M. Hommel dira probablement que ce n'est pas un fait historique, mais nous lui répondrons qu'il a bien mentionné la campagne de Zérach-Osarkon sous Asa et la victoire de Josaphat sur Moab et Ammon, événements dont il rejette l'historicité. Certes, nous nous attendions à voir figurer dans ces tabelles la captivité du roi Manassé plutôt que M. de Lesseps, qui serait lui-même bien étonné de s'y voir, à la page 10. Nous pourrions signaler à M. Hommel quelques inexactitudes de détail; ainsi pourquoi toujours écrire *Pekajah?* Il faut évidemment *Pekahja*. Mais laissons cela et, pour conclure, remercions M. Hommel de l'utile vade-mecum qu'il a fourni à tous ceux qui s'occupent de l'histoire d'Israël et qui tiennent à se mettre au courant des résultats de l'assyriologie. Evidemment, M. Hommel pourra perfectionner encore son travail, le compléter et le reviser; mais déjà tel qu'il est à présent, nous ne pouvons qu'en recommander l'usage à nos lecteurs. Ajoutons que M. Hommel a entrepris d'exposer au grand public les résultats que l'étude des monuments cunéiformes donne pour la chronologie biblique, et cela dans les suppléments littéraires de la *Gazette d'Augsbourg*. Une première série d'articles fort intéressants a paru au mois d'avril dernier[1]; espérons qu'une nouvelle série suivra bientôt.

LUCIEN GAUTIER.

[1] *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 1880, 20, 21, 22 avril (N° 111-113).

BAER ET STRACK. — LES « DIQDOUQÉ HA-TECAMÎM » DE BEN-ASHER [1].

Cette très savante publication semble au premier abord ne devoir intéresser que les hommes spéciaux appelés à s'occuper en détail du texte hébreu de la Bible. Il s'agit, comme le titre l'indique, de l'ouvrage d'un rabbin, composé de remarques très minutieuses sur le texte massorétique et sur les « finesses » de la langue hébraïque (vocalisation, accentuation, etc.), telle qu'elle a été fixée par les plus anciens grammairiens juifs. Ce traité est écrit en hébreu rabbinique, en partie dans une prose rimée qui n'est pas toujours facile à déchiffrer et à comprendre.

Ce qui donne surtout de la valeur à ces remarques, c'est qu'elles constituent un des premiers essais de rassembler et de résumer sous forme de règles une partie des observations éparses de la Massore, et qu'elles nous font connaître les idées concernant l'hébreu biblique qui régnaient parmi les savants juifs avant la période classique illustrée par les Abenesra et les David Kimchi. C'est ensuite le fait que ces remarques grammaticales et massorétiques ont été sinon composées de première main, du moins réunies et rédigées en grande partie par le célèbre *Ahron*, de la famille des *Ben-Asher* de Tibériade. Ce rabbin vivait dans la première moitié du Xe siècle (Strack, pag. XI) et, dès les temps de Maïmonide et de D. Kimchi, il passait pour être la première autorité en matière de texte biblique. L'exemplaire de la Bible qu'il avait muni de voyelles, d'accents et d'une massore (on le conserve encore, dit-on, à Halep) était considéré généralement comme *codex* modèle ; il doit avoir servi de norme à la plupart des manuscrits parvenus jusqu'à nous.

Mais si le texte édité par MM. Baer et Strack n'est accessible et n'est directement utile qu'aux spécialistes, il mérite néanmoins d'être signalé à l'attention de tous ceux qu'intéressent les sciences

[1] *Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke* zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel, mit Benutzung zahlreicher alter Handschriften zum ersten Male vollständig herausgegeben von S. Baer und H. L. Strack. — Leipzig, Verlag von L. Fernau, 1879. XLII et 95 pag. in-8.

bibliques. Cette publication se rattache en effet de très près au mouvement qui s'accentue depuis quelques années en vue de constituer un texte plus correct de l'Ancien Testament hébreu. Les beaux résultats auxquels est arrivée dans notre siècle la critique du texte du Nouveau Testament ont fini par émouvoir à jalousie un certain nombre d'hébraïsants. Leur tâche est singulièrement ardue et hérissée de difficultés de plus d'un genre. Ce sera une œuvre de longue haleine dont ni eux ni nous ne verrons le résultat, mais qui, nécessaire et indispensable comme elle l'est, ne peut manquer d'attirer des ouvriers de plus en plus nombreux et actifs.

Les savants contemporains qui s'occupent avec méthode de la critique du texte de l'Ancien Testament ne cultivent pas tous le même champ et ne font pas suivre à leurs patientes recherches une seule et même direction. Les uns estiment que le meilleur service à rendre à la critique du texte biblique, c'est de nettoyer au plus tôt le terrain en partie si négligé, si encombré de broussailles et de mauvaises herbes, des anciennes versions, grecques, latines, araméennes, etc., puisqu'il est reconnu que ce sont là des auxiliaires de premier ordre en vue de l'*émendation* du texte. Il suffira, à ce propos, de rappeler les nombreux et importants travaux de M. de Lagarde, dont quelques échantillons ont été exposés dans cette Revue par notre collègue, M. le professeur Gautier. Pour ce qui concerne en particulier les Septante, nous profiterons de l'occasion qui nous en est offerte pour rendre hommage au labeur plein d'abnégation que M. le docteur Nestlé a consacré à la sixième édition du *Vetus Testamentum græce* de feu Tischendorf, en collationnant le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* avec le texte de l'édition sixtine de 1587. (Leipsig 1880.)

D'autres critiques partent de l'idée que la première chose à faire est d'établir un texte hébreu scrupuleusement conforme à la Massore, ce qui n'est le cas d'aucun texte imprimé, pas même dans les éditions réputées les meilleures. Reconstituer un texte aussi analogue que possible à ce que devait (ou doit) être celui de l'exemplaire de Ahron ben-Asher, tel est selon eux le but le plus prochain de l'ambition des critiques. Après cela, on devra songer à rechercher successivement l'état du texte massorétique anté-

rieurement au célèbre rabbin de Tibériade, le texte tel qu'il était à l'époque d'où datent le Talmud et les Midrashîm, enfin le texte tel qu'il ressort des anciennes versions.

Parmi les critiques qui ont inscrit sur leur drapeau : « Restauration du texte massorétique pur et authentique ! » figurent au premier rang les deux auteurs du travail qui fait le sujet de ce compte rendu.

Nous avons déjà eu l'avantage de présenter à nos lecteurs M. Hermann Strack de Berlin, à l'occasion de ses *Prolegomena critica in Vetus Test. hebr.* (Voir *Revue de théol. et de phil.*, VI, 1873, pag. 311-319.) Il a séjourné depuis lors à Saint-Pétersbourg et à Tchoufoutkalé, toujours à l'affût de tout ce qui pouvait répandre du jour sur le texte massorétique, et s'est illustré par une série d'importantes publications. C'est à lui qu'est due, entre autres, la belle édition photolithographiée du manuscrit pétropolitain des *Prophètes postérieurs*, de l'an 916 (Pétersb. 1876, 450 pag. gr. in-fol.), ainsi que le catalogue des manuscrits hébreux de la *Bibliothèque impériale* de Saint-Pétersbourg, publié en collaboration avec M. Harkavy (1875). C'est lui aussi qui a achevé de dévoiler les falsifications qu'Abraham Firkowitsch, d'Eupatoria en Crimée, a fait subir, pour la plus grande gloire du karaïsme, aux épigraphes des manuscrits collectionnés par lui et acquis ensuite par le gouvernement russe, ainsi qu'aux épitaphes en langue hébraïque du cimetière de Tchoufoutkalé.

Quant à M. Seligmann Baer, professeur à Biberich sur le Rhin, il passe pour être le savant le plus versé dans la Massore. Voici trente ans qu'il ne cesse de consacrer ses veilles au texte massorétique de la Bible. Indépendamment de plusieurs monographies sur le système des accents dans les livres poétiques et sur l'emploi du *métheg*, on doit à ce savant israélite des éditions très soignées de quelques-uns des principaux livres de l'Ancien Testament. (Les *Psaumes* 1861, 1874 avec la version latine de Jérôme, édit. Tischendorf, 1880; la *Genèse*, 1869; *Esaïe*, 1872; *Job*, 1876; les *Douze prophètes*, 1878; les *Proverbes*, 1880.) Sans être absolument irréprochables, ces éditions sont incontestablement plus correctes que toutes celles qui ont généralement cours et qui représentent ce qu'on pourrait appeler le *texte reçu* (celui de Joseph

Athias, Everard van der Hooght, etc.) Au reste, si ces remarquables travaux ont vu le jour, c'est essentiellement à M. le professeur Delitzsch, le zélé promoteur des études hébraïques, qu'en revient le mérite. Sans lui, il est douteux qu'ils eussent trouvé un éditeur [1].

Ce que nous venons de dire fera comprendre l'importance qui s'attache, pour MM. Baer et Strack et pour l'œuvre qu'ils poursuivent l'un et l'autre, à un document tel que les *Diqdouqé hateᶜamîm* d'Ahron ben-Ascher. On aura pu se convaincre également que personne n'était mieux qualifié que ces deux hébraïsants pour en procurer une édition répondant à toutes les exigences. Le texte a été fixé par M. Baer à l'aide des matériaux recueillis en Russie par son collaborateur ; c'est lui aussi qui y a joint le commentaire explicatif ainsi que le choix des variantes. La savante et instructive introduction, les suppléments, les registres des passages bibliques cités, des mots néo-hébreux expliqués dans le commentaire, et des noms propres mentionnés dans le cours de l'ouvrage, proviennent de M. Strack. Grâce à leur travail combiné, on possède maintenant un texte complet et correct de ces *Diqdouqé*, dont quelques fragments seulement avaient été imprimés jusqu'ici (dans la première Bible rabbinique de Bomberg, Venise 1516-1518, à la fin du premier volume, et dans l'opuscule publié par Léop. Dukes, Tubingue 1846, sous le titre *Qontrês ha-massoreth*). Comme, parmi les nombreux manuscrits qui ont servi à établir le texte, il n'y en avait pas deux où les divers paragraphes dont l'ouvrage se compose fussent rangés exactement dans le même ordre, les deux éditeurs se sont entendus pour les classer dans un ordre méthodique. Une première partie traite des consonnes, des voyelles, des accents et du métheg, la seconde des principales parties du discours, nom et verbe. Dans un appendice (§ 57-76) sont rangées des remarques massorétiques diverses, concernant les points dits extraordinaires, les lettres suspendues et retournées, les mots qui sont lus, mais non écrits (*qerî velô ketîb*) et vice versa ; les versets du Pentateuque

[1] Voir sur ces éditions de M. Baer un compte rendu approfondi et impartial de M. Strack, dans la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer, 1879, col. 169-177.

au milieu desquels se trouve un espace vide; le nombre des versets, des mots, des lettres dans les livres bibliques; les mots précédés habituellement de la proposition *ᶜal*, rarement de *el*, etc., etc. On y rencontre aussi un paragraphe sur la question de savoir pourquoi, dans l'Ecriture, il est bien des choses qui paraissent peu claires au premier abord, mais qui finissent par être intelligibles pour celui qui en recherche le sens dans un esprit sérieux.

MM. Baer et Strack méritent d'autant plus d'être encouragés par la reconnaissance des hébraïsants, que les hommes ayant la patience et la compétence nécessaires pour mener à bien de semblables travaux, non moins arides qu'utiles, ne sont qu'en bien petit nombre pour le moment. N'est-il pas réjouissant, d'ailleurs, de voir un Israélite et un chrétien se tendre, dans le pays de la ligue antisémitique, une main fraternelle et s'associer pour une œuvre relative à des textes qui sont également sacrés pour les chrétiens et pour les Juifs? H. V.

Dr C.-J. Riggenbach et Dr Emmanuel Stockmeyer.
Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ [1].

Ce Nouveau Testament grec est, si nous ne nous trompons, le premier qui, publié par une Société biblique, ne reproduise pas simplement le texte reçu. A cet égard la Société bâloise a donné un grand et utile exemple, qu'il importe de noter.

Les éditeurs, M. le prof. Riggenbach et M. l'antistès E. Stockmeyer chargés de ce travail, ont mis à la base de leur publication le texte de Tischendorf, tel que ce critique l'a établi dans sa huitième édition majeure, publiée en 1872 et dont nous attendons avec impatience les prolégomènes laissés, nous dit-on, en manuscrit par l'illustre paléographe. Toutefois la présente édition n'est pas une simple reproduction du modèle; les auteurs ont corrigé ici et là l'œuvre de Tischendorf et cela d'une manière heureuse, autant qu'un très rapide examen nous a permis de le voir. En effet, mal-

[1] Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, *κατὰ τὰ ἀρχαιότατα ἀντίγραφα ἐκδοθεῖσα.* — Ἐν Βασιλείᾳ. Δαπάνῃ τοῦ Φιλοβιβλικοῦ Συλλόγου. — 1 vol. 1880, 685 et 184 pages.

gré toute l'admiration que nous inspire, malgré toute l'autorité dont jouit le travail du professeur de Leipzig, il n'est pas sans défauts. Trop souvent son auteur s'est laissé guider exclusivement par son enfant chéri, le fils de ses prédilections, le manuscrit du Sinaï, qu'il a eu le bonheur de découvrir, et à cet égard, pour le dire en passant, l'édition anglaise de Tregelles représente un texte peut-être plus parfait que celui de Tischendorf. C'est aussi, semble-t-il, l'avis des nouveaux éditeurs, et nous leur en savons gré.

Sans entrer dans les détails, notons pourtant quelques passages dans lesquels, sinon par les variantes, du moins par la ponctuation, la nouvelle édition se sépare de son modèle.

Voici par exemple le passage Rom. IX, 5. Tischendorf nous offre le texte suivant : ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. ὁ ὢν... Θεὸς κ. τ. λ. MM. Riggenbach et Stockmeyer effacent le point avant ὁ ὢν, montrant ainsi qu'ils rapportent le Θεὸς à Christ. C'est là en effet l'interprétation la plus probable admise aujourd'hui, dans des sens il est vrai fort divers, par la majorité des interprètes, sauf Meyer.

Autre exemple du même genre : dans 1 Tim. III, 15, les mots « colonne et appui de la vérité » sont rapportés à l'Eglise dont il vient d'être parlé. C'est là l'interprétation ordinaire, celle en particulier de toutes nos versions françaises. Les éditeurs bâlois commençent avec ces termes une phrase nouvelle et les rapportent à ce qui suit, de telle sorte que nous aurions l'idée suivante : c'est la colonne et l'appui de la vérité, et un grand fait sans contredit que le mystère de piété. On saisit toute la différence des deux conceptions. Dans la première l'Eglise est présentée comme la garantie de la vérité, dans la seconde c'est *Christ* et son œuvre qui constituent la base fondamentale de celle-ci ; entre les deux opinions il y a toute la distance qui sépare la conception catholique de l'Eglise de la conception protestante. Ce n'est point ici le lieu de discuter ce problème d'exégèse ; mais nous pensons que la modification opérée par la présente édition est conforme à la vérité. Sans parler de M. Reuss, qui admet tout au moins la possibilité de cette interprétation, disons qu'elle a pour elle l'autorité de Beck, de van Oosterzee, et que le Nouveau Testament publié à Bâle en 1540 la représentait déjà.

Notons encore que la publication que nous annonçons a été

faite à la demande du Dr Demetrius Maroulis, qui dirige l'évangélisation de la Macédoine. Ce n'est donc pas seulement une œuvre de science, ou tout au moins cette œuvre de science a-t-elle pour but de répandre chez les Grecs modernes la connaissance des documents canoniques de la nouvelle alliance. Ceci nous explique pourquoi les annotations et une partie de la numérotation sont faites dans la langue hellénique.

N'oublions pas en terminant de relever l'excellente exécution typographique de ce Nouveau Testament, qui est une des plus belles et des plus nettes que nous possédions. P. C.

ED. WHITE. — L'IMMORTALITÉ CONDITIONNELLE [1].

La doctrine de l'immortalité conditionnelle, admise déjà par les Egyptiens, qu'a reprise le stoïcisme, que défendit l'école gnostique de Valentin, trouve encore aujourd'hui de nouveaux et ardents partisans. Ce qu'il y a de curieux et d'intéressant dans le mouvement actuel, c'est qu'il se rattache au biblicisme le plus rigoureux, qu'il se prétend fondé sur l'enseignement évangélique le plus pur et qu'il espère, avec quelques illusions selon nous, restaurer la dogmatique tout entière en la reconstruisant sous cet angle nouveau.

Il suffit de rappeler ici le nom de M. White, inscrit en tête de ces pages, dont le livre très remarquable et digne d'un sérieux intérêt nous a été donné en une élégante traduction par M. le pastéur Ch. Byse. De son côté, M. Pétavel-Olliff s'est fait d'une façon toute spéciale l'apôtre de ce dogme. Il l'a expliqué dans son livre, *la Fin du mal*, dont notre Revue a rendu compte en son temps ; il lui a consacré divers articles explicatifs dans la *Critique religieuse* de MM. Renouvier et Pillon et dans la *Revue de Montauban*.

Si l'on exagère peut-être l'importance de ce problème, il est certain qu'après d'aussi savants travaux, il demeure impossible de l'ignorer. Notre intention n'est pas de discuter la question

[1] *L'Immortalité conditionnelle ou la Vie en Christ*, d'Ed. White, traduit de l'anglais sur la troisième édition par Charles Byse. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880. — 1 vol. in-8 de XXXII et 556 pages.

dans son ensemble dans ces quelques pages. Nous sommes de ceux qui croient que la solution nette du problème est impossible à l'esprit humain. Toutes celles qu'on nous a proposées ont pour elles de très solides arguments et de très fortes objections. L'éternité des peines est l'hypothèse qui tient le mieux compte de la liberté humaine, qui est capable à priori de résister toujours à l'appel de Dieu ; elle a contre elle la pensée d'un Dieu de perfection, qui ne réussit pas à achever son œuvre, si c'est là toutefois une objection, la créature libre étant prise au sérieux. Le rétablissement final semble en harmonie avec la bonté infinie du Créateur, mais se heurte à des difficultés de l'ordre moral. Ce sont là des lignes inachevées, brisées, qui s'élèvent dans l'inconnu sans l'atteindre, et qu'il est dangereux de vouloir prolonger au delà des limites qui nous sont assignées.

L'immortalité conditionnelle, malgré les apparences, porte le même caractère ; c'est en somme une hypothèse possible, mais dont la réalité ne nous est point démontrée. Elle a en sa faveur une grande richesse d'arguments tirés de tous les ordres, de la nature, de la conscience, de l'histoire ; mais on lui peut faire de formidables objections, et ce qui nous frappe avant tout, c'est la catégorique assurance de nos auteurs en face d'un problème que recouvrent de si épais mystères. Ce qui nous frappe surtout, c'est le peu d'attention que la thèse a accordé au fait si essentiel de la liberté humaine, qui à priori renferme en elle des virtualités infinies, c'est-à-dire des possibilités infinies de résistance à la vérité. Si l'on dit avec raison que l'éternité du mal et le mal absolu se conçoivent difficilement en tant que Dieu qui est le bien est la source de la vie, on peut dire avec non moins de vérité que l'immortalité conditionnelle ne s'harmonise guère avec les exigences de la liberté et la notion de l'individualité.

Mais quoi qu'il en soit, bonne ou mauvaise, la théorie de M. White prétend s'appuyer sur les textes du Nouveau Testament. L'immortalité conditionnelle y doit être clairement enseignée, et parfois à ce point de vue on a su donner des interprétations très heureuses des affirmations canoniques. Mais il est arrivé aussi aux défenseurs du système de solliciter les textes d'une façon un peu trop pressante. C'est sur ce point que nous

voudrions insister, sans d'ailleurs nous prononcer sur le fond de la question, qui, nous le disons pour notre part, a beaucoup de preuves et d'analogies en sa faveur.

Selon nos auteurs, l'éternité des peines n'est nulle part enseignée dans le Nouveau Testament. Les passages qu'on avait cru jusqu'ici les plus catégoriques à cet égard se retournent contre le dogme traditionnel et déposent un éclatant témoignage en faveur de l'immortalité conditionnelle. Est-ce exact ?

Pour répondre à la question, il importe tout d'abord de se bien représenter le milieu, les opinions qui circulaient sur ce sujet à l'époque de Jésus-Christ, afin de voir quel sens les auditeurs du maître, comme le maître lui-même, ont dû attacher à ses paroles.

Or à l'époque de Jésus, et déjà près de deux siècles avant lui, trois opinions avaient cours dans le monde juif sur cet important sujet : Les sadducéens admettaient que toutes les âmes après la mort descendent au scheol, où elles vivent d'une existence quasi inconsciente, dans une espèce de demi-sommeil, dans un état que le rêve représenterait assez bien, mais dont il est difficile de se faire une notion un peu précise. Telle paraît être la doctrine de presque tous les livres de l'Ancien Testament, sauf celui de Daniel. Ce fut l'idée courante jusqu'au deuxième siècle avant notre ère. Dès lors elle ne fut plus représentée que par les orthodoxes du temps, les sadducéens éminemment conservateurs. Mais, comme on le sait, ce parti n'avait guère d'influence sur le peuple, et ses avis comme ses dogmes sont loin de représenter l'opinion générale et populaire.

Sous l'influence de l'Egypte et de la philosophie grecque, les esséniens affirmaient l'immortalité de l'âme comme telle et admettaient dès lors le châtiment des méchants et la vie éternelle des justes auprès de Dieu. Depuis le jour où les pharisiens devinrent le parti dominant, leur doctrine prit aussi la première place. Ils accentuèrent et établirent définitivement, non pas précisément le dogme de l'immortalité, comme on l'a dit quelquefois, mais celui de la résurrection. Après la mort, disent-ils, toutes les âmes descendent au scheol ; sur ce point ils acceptent les idées de l'Ancien Testament. Mais ils les développent en statuant une renaissance du corps pour tous les trépassés, dont les uns ob-

tiennent la vie éternelle et bienheureuse, dont les autres sont livrés au contraire à un châtiment éternel.

Comme l'a remarqué M. Bruston[1], le dogme essénien exerça lui aussi son influence sur les pharisiens, et à tout prendre, l'affirmation de ces derniers emporte avec elle comme postulat *l'immortalité de l'âme*. Il est très possible, très probable même que cette idée soit d'importation étrangère, et M. White a raison d'y voir une influence de la philosophie platonicienne. Mais cela ne fait rien à l'affaire, car d'après ce que nous venons de dire on peut affirmer que la doctrine pharisienne qui pose la résurrection universelle admettait le châtiment éternel des méchants. Cherchons à prouver cette thèse et à montrer quelle était dans l'opinion reçue la nature de ce châtiment. Pour cela remontons aux sources, c'est-à-dire aux documents de l'époque.

Voici d'abord le livre de Daniel, écrit sans doute au milieu des persécutions d'Antiochus Epiphane, vers 175 avant Jésus-Christ. C'est là que nous trouvons à la fois la première affirmation de la résurrection personnelle et corporelle et du châtiment réservé aux méchants. « Plusieurs de ceux, dit-il, qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront les uns pour la vie éternelle, les autres pour *l'opprobre, pour la honte éternelle.* » De ce texte, il est vrai, ne ressort pas encore d'une façon absolument claire la nature de la punition. Toutefois en bonne exégèse nous pouvons déjà affirmer que le terme *éternel* doit avoir la même signification lorsqu'il s'agit des justes que lorsqu'il est question des méchants.

Déjà ce passage nous paraît concluant contre la thèse de M. White. A première vue, il semble que le voyant annonce une résurrection (qu'elle soit générale ou qu'elle s'applique à Israël seulement, peu importe ici) qui aura pour ceux qui en seront l'objet deux conséquences opposées. Les uns se relèveront de la poussière pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternels.

Il est vrai que l'auteur admet une interprétation différente : « Plusieurs d'entre ceux qui dorment dans la poussière, c'est ainsi qu'il paraphrase avec le docteur Tregelles, se réveilleront ; ceux-ci

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses* de M. Lichtenberger. Article : Immortalité de l'âme (chez les Hébreux), tom. VI, pag. 508.

iront à la vie éternelle, mais ceux-là (le reste des dormeurs, ceux qui ne s'éveilleront pas en même temps) à l'opprobre et à l'éternelle ignominie. » Mais nulle part, dans le contexte, je ne vois la mention de ceux qui ne ressuscitent pas. Il est parlé d'une époque où Israël verra la délivrance et à ce moment plusieurs morts sortiront de leur tombeau ; ces *plusieurs* sont divisés en deux catégories (*ceux-ci — ceux-là*) et la construction identique des deux membres de phrase (*pour la vie éternelle — pour l'opprobre éternel*) montre évidemment qu'il faut sous-entendre le même verbe dans les deux cas et ce verbe est *se réveilleront*.

Notre interprétation qui, d'ailleurs, est celle de la plupart des exégètes (Reuss, Zœkler, etc.) est confirmée par Jean V, 28 et 29, où Jésus fait évidemment allusion au texte de Daniel que nous discutons : « L'heure vient, dit-il, où *tous* ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix (celle du Fils de l'homme) et en sortiront : ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie et ceux qui auront fait le mal *ressusciteront* pour le jugement. »

Il résulte de là d'une manière évidente que Jésus, rappelant le passage de Daniel, pose la résurrection des méchants au même titre que celle des bons. Si M. White prétend le contraire, c'est sans doute qu'avec Aben-Ezra il est préoccupé d'une idée étrangère au texte et qu'il désirerait y trouver.

Mais ce résultat ne décide rien encore dans la thèse que nous discutons. Il importe de savoir ce qu'il faut entendre par cet opprobre, cette ignominie éternels. Est-ce l'anéantissement soutenu par M. White ou les peines éternelles de la tradition dogmatique ?

A la conception du premier, nous pourrions faire une objection sur laquelle nous ne voulons point insister ici. Il nous paraît, à vrai dire, que le terme *'ôlam* qui indique, sinon l'éternité au sens absolu, du moins une longue durée, doit être pris dans le même sens dans les deux membres du verset. Si la vie éternelle promise aux justes est une vie sans terme, l'analogie veut que l'opprobre *éternel* soit aussi un état sans limites. Surtout, nous ne saisissons pas très bien comment, dans ce passage et dans d'autres du même genre (Math. XXV), le terme « éternel » peut servir à qualifier un anéantissement, car cette dernière notion me paraît être l'anti-

thèse de l'éternité. Un châtiment qui anéantit le coupable peut être un châtiment *final*, *définitif*, mais non un châtiment éternel, puisque précisément il pose une limite. Dira-t-on qu'il s'agit d'une punition dont les conséquences sont éternelles? Mais c'est précisément le contraire; l'anéantissement n'a pas de conséquences. Il met un terme, une fin à tout, c'est un arrêt, un acte qui n'a plus d'écho, une disparition totale. A cet égard, les théoriciens de l'immortalité conditionnelle me paraissent faire une regrettable confusion entre les mots *éternel* et *final* ou *définitif* et les idées que ces termes représentent. Mais passons.

Que peut bien être cet *opprobre éternel* dont parle le livre de Daniel? Qu'est-ce que l'auteur, qu'est-ce que le judaïsme de l'époque se représentait sous cette idée? Dans ce but, recourons aux documents.

Dans le livre de Judith, par exemple, je lis XVI, 20, 21 : « Malheur aux gens qui s'élèvent contre ma nation; le Seigneur tout-puissant en fera la vengeance au jour du jugement. Il enverra du feu et des vers sur leurs corps dont le sentiment les fera se lamenter à jamais. » Le livre d'Henoch, comme les psaumes de Salomon, enseignent en plusieurs endroits l'éternité des peines infernales, comme nous le verrons. C'est là qu'on retrouve la mention de la géhenne, représentée comme un lieu de supplices, où l'on est tourmenté d'une soif dévorante et brûlé dans un feu qui ne s'éteint point.

Telles sont les idées courantes que Jésus a trouvées au moment de son apparition sur la scène de l'histoire. Y a-t-il, dans le Nouveau Testament, un seul texte qui combatte directement cette notion? On en trouvera peut-être quelques-uns, nous ne faisons aucune difficulté de le reconnaître, mais il en est d'autres qui paraissent supposer et admettre cette éternité des peines. L'exégèse de M. White ne parviendra pas à les faire disparaître; c'est là ce que nous voudrions montrer non pas dans un simple article bibliographique où l'espace nous fait défaut, mais dans une étude sur *l'immortalité conditionnelle et l'exégèse* que nous espérons présenter bientôt à nos lecteurs.

P. C.

La Rivista cristiana de Florence. 1873-1880.

La *Rivista cristiana*, fondée en 1873 à Florence par MM. Geymonat, A. Revel et E. Comba, professeurs de l'école de théologie vaudoise, compte huit années d'existence.

Il est bien temps et il vaut bien la peine que les lecteurs de la *Revue de théologie* prennent connaissance d'une publication qui a déjà fait ses preuves et qui jouit d'une certaine réputation non seulement en Italie, où les revues et les journaux vivent ce que vivent les roses, mais aussi dans le monde protestant cisalpin.

Quelques mots suffiront pour caractériser l'esprit et le but de la *Rivista cristiana :* comme son titre l'indique, elle veut faire pour l'Italie ce que la *Revue chrétienne* fait pour la France. Leurs principes, leurs rubriques, leur mode de rédaction et de publication ont une grande ressemblance; mais si imitation il y a, c'est une imitation heureuse et non servile. La *Rivista* devait poursuivre et poursuit en effet des visées nationales qui étaient moins importantes en France et qui sont urgentes en Italie. L'Italie étant faite, il s'agit de faire les Italiens, tandis que l'unité de la France étant fondée depuis des siècles, les Français peuvent s'estimer faits et parfaits.

« Notre but, dit le programme, est avant tout un but positif. L'exposition des vérités chrétiennes en face des négations d'une certaine philosophie, comme des erreurs et des préjugés du papisme, donnera lieu à des écrits variés d'apologétique et de polémique. L'histoire religieuse et littéraire nous fournira l'occasion d'exposer notre manière de voir sur l'expression humaine de ces vérités. Les questions actuelles en fait d'éducation, d'économie et même de politique seront étudiées dans des écrits ad hoc ou bien discutées dans une revue mensuelle. Nous aurons en outre des correspondances et une variété d'aperçus bibliographiques ayant pour but de seconder le développement de publications littéraires pénétrées du vrai esprit du christianisme.

» Un mot encore. Désireux de donner à notre entreprise une direction chrétienne et nationale, convaincus que les formes accidentelles de la religion de Christ ne doivent pas se confondre avec son essence, nous aurons soin de nous élever au-dessus des ten-

dances sectaires et particularistes, accueillant volontiers le beau et le bien, de quelque côté qu'on nous le présente, pour rester fidèles à la belle maxime de l'apôtre des gentils : « Eprouvez » toutes choses et retenez ce qui est bon. »

Voilà le programme. Il a été fidèlement maintenu et suivi avec toute la largeur que comporte la fidélité à l'enseignement d'une Eglise soumise au régime d'une confession de foi du XVIIe siècle.

A vrai dire, les rédacteurs et les nombreux collaborateurs de la *Rivista* ne s'inquiètent pas outre mesure de l'orthodoxie et ne se gênent pas pour lui donner de légères entorses, car, tout en respectant le passé, ils sont et veulent être de leur siècle ; mais leurs prédilections bien naturelles et compréhensibles sont en faveur de l'évangélisme moderne le plus teinté d'orthodoxie.

Cette circonstance n'exclut d'ailleurs nullement, chez eux, le sérieux des recherches, la variété et la sincérité des convictions et l'originalité du style.

Dans l'impossibilité où nous sommes de mentionner les nombreux travaux de la *Rivista* pendant ces huit années, nous ne rappellerons que les plus importants et qui donnent à cette publication un intérêt et une valeur durables.

Ces travaux, ceci soit dit sans l'intention de blesser la susceptibilité ou de diminuer le mérite des autres écrivains de la *Rivista*, ce sont essentiellement ceux du professeur Comba, qui est resté seul directeur de cette publication depuis trois ans.

M. Comba, d'abord évangéliste à Venise, puis successeur de feu M. Pierre Revel pour la chaire de théologie historique à Florence depuis 1871, s'est déjà fait une belle renommée d'historien. Ses écrits lui ont valu une mention très flatteuse dans le *Dizionario degli scrittori contemporanei* de Degubernatis et des éloges de M. Marc Monnier dans ses chroniques italiennes de la *Revue suisse*. C'est que M. Comba est un grand fureteur d'archives, un dénicheur de documents précieux, un lecteur infatigable et un critique habile des écrits nationaux et étrangers qui ont trait au passé religieux de l'Italie.

Grâce à ses travaux et à ceux de ses collaborateurs, parmi lesquels il faut citer le docteur allemand Benrath, l'histoire détaillée et documentée du mouvement réformateur dans l'Italie du XVIe

siècle n'aura bientôt plus de secrets. On connaîtra non seulement les noms et les souffrances d'une foule de martyrs inconnus jusqu'ici, mais aussi la figure vraie et vivante de tant de vaillants personnages que les manuels d'histoire ecclésiastique mentionnent à peine. A côté des hommes, ce sont aussi leurs œuvres, les livres, qui sont remis en honneur et en lumière. Outre le *Benefizio della morte di Cristo*, les *110 Lezioni* de Valdès, le *Sommario della Sacra-Scrittura*, etc., ont été ressuscités.

M. Comba rattache naturellement à ces études celles qui touchent aux origines des Eglises vaudoises du Piémont, qu'il ramène à Valdo, contrairement à l'opinion favorite et traditionnelle, mais peu critique, de ses coreligionnaires. Son ouvrage principal, qu'il fait marcher de front avec la *Rivista*, c'est une *Storia de' martiri della riforma italiana, narrata col sussidio de nuovi documenti.*

Ce sera un ouvrage assez volumineux qui, malgré et peut-être à cause de sa tendance polémique, plaira sans doute à tous les ennemis de la papauté et donnera sur le mouvement religieux en Italie, avant et pendant la Réformation, des détails précieux et en grande partie nouveaux.

A propos de polémique, la *Rivista* forme un beau recueil où se trouvent appréciés d'un côté les actes de la papauté, et de l'autre les écrits assez nombreux des écrivains libres penseurs qui se sont occupés de la question religieuse, tels que Pisani, Ellero, Mamiani, etc.

La critique littéraire occupe une large place dans la *Rivista* et, loin de se limiter aux écrivains nationaux anciens ou contemporains, elle s'exerce également sur les publications étrangères qui traitent des matières sociales, philosophiques et religieuses. Le *Courrier mensuel* tient les lecteurs au courant des progrès de l'évangélisation en Italie et des grands événements politiques et surtout religieux qui ont signalé ces huit dernières années, dans tous les pays de la chrétienté.

Cet aperçu serait trop incomplet s'il passait sous silence les principaux travaux des deux autres fondateurs de la *Rivista*.

Professeur de théologie systématique, M. Geymonat, dans le premier numéro de la *Rivista*, tout en caractérisant le catholi-

cisme d'une façon magistrale, a, du même coup, indiqué la nature de ses trop rares études et l'esprit de la publication qu'on inaugurait. La dernière de ses études, publiée cette année-même sous le titre de *L'homme selon la Bible*, fait partie d'un *Cours de dogmatique* en voie de publication et témoigne d'une recherche sérieuse, savante et, à certains égards, originale des grandes vérités du christianisme. M. Geymonat est connu comme prédicateur, comme pasteur et professeur, plus encore que comme écrivain. Comme tel, il avait déjà exercé sa plume et son talent d'exposition par des travaux sur l'Apocalypse et l'histoire des Vaudois.

La polémique, l'apologétique, la critique littéraire font aussi partie des travaux assez nombreux fournis par le professeur de théologie exégétique, M. Albert Revel, qui dès avant sa nomination, arrivée en 1870, s'était déjà fait connaître au public protestant italien par une étude (traduction et commentaire) sur l'épître de saint Jacques.

M. Revel a fourni comme exégète de nombreux travaux à la *Rivista*. Mentionnons seulement son commentaire sur les quarante-neuf premiers psaumes, publié maintenant comme volume.

Les lecteurs de cette Revue savent déjà qu'il a aussi publié une *Grammaire hébraïque* et une *Littérature de l'Ancien Testament*. Ces deux publications lui ont valu à Florence même un diplôme de membre de l'Académie orientale qui fait partie intégrante de l'Institut des études supérieures. Ajoutons à ce qui précède qu'il prépare une nouvelle traduction du Nouveau Testament digne de succéder à celle de Diodati.

Nous aurons occasion de parler des autres collaborateurs de la *Rivista* en nous occupant des écrits qu'elle publiera en 1881.

En attendant, nous ne pouvons que la recommander à ceux de nos lecteurs qui comprennent l'italien et qui désirent se perfectionner dans l'étude de cette langue en lisant des écrits excellents et intéressants pour le fond et pour la forme.

J.-J. PARANDER.

Brenles (Vaud).

AMÉDÉE ROGET. — RAPPORT SUR LA SOCIÉTÉ GENEVOISE DES SCIENCES THÉOLOGIQUES [1].

Il y a dix ans bientôt que cette société a été fondée, dans le but « de stimuler l'esprit d'investigation à l'endroit des problèmes religieux et moraux. » Bien qu'elle n'ait pas trouvé, semble-t-il, « dans cette cité toute théologique, » le concours empressé sur lequel ses fondateurs avaient cru pouvoir compter, elle n'a cessé de poursuivre son œuvre éminemment utile. Et si plusieurs de ceux qui semblaient naturellement désignés par leurs études pour en faire partie ont cru devoir à leurs fonctions pratiques de ne s'y pas rattacher, en revanche elle a su attirer à elle des hommes n'ayant point passé par la filière d'une faculté de théologie.

Tel est le cas de l'auteur du présent rapport. Dans l'honneur que ses collègues lui ont fait de l'appeler à la présidence pendant l'année écoulée, M. le professeur Roget a vu un hommage rendu à la science historique, « dont il lui a été donné d'exploiter quelques filons sous leurs yeux. » Il s'est inspiré de cette pensée en faisant précéder le résumé des travaux présentés à la société sous sa direction, de quelques réflexions *sur les motifs qui doivent porter les théologiens à faire bon ménage avec les historiens*. Il montre comment, d'un côté, « le contact de l'histoire a enrichi la religion » et « renouvelé la face de la théologie, » comment, d'autre part, « les vues plus compréhensives sur la religion ont profité dans une large mesure à l'histoire, » en la conduisant « à embrasser dans son champ d'observation l'influence des idées religieuses considérées comme des faits, comme des éléments constitutifs de la conscience populaire et comme des facteurs très importants de la civilisation. »

Il faudrait être bien aveugle, en effet, ou bien ingrat pour méconnaître les signalés services que l'histoire, la méthode historique, le développement du sens historique, ont rendus à tout l'ensemble des disciplines théologiques. Mais peut-être ne serons-nous pas seul de notre avis en disant que, lorsque la réaction de

[1] *Société des sciences théologiques* (de Genève). *Rapport* lu à l'assemblée générale, le 22 octobre 1880, par M. Amédée Roget, président. — Genève, imprimerie Schuchardt, 1880, 13 pag. in-8.

l'esprit historique contre le dogmatisme trop longtemps dominant aura *donné le tour* (s. v. v.), on en viendra sans doute à reconnaître, et cela au nom même de l'histoire, que la démarcation entre « ce qu'on appelait » l'histoire sainte et l'histoire profane n'est pas aussi « artificielle et arbitraire » qu'elle paraît l'être « de nos jours, » qu'elle est basée sur autre chose et mieux que de simples « préventions. »

En terminant son rapport, l'historien genevois relève un fait qu'il vaut la peine de recueillir. « Il semble, dit-il, que notre société soit douée d'une vertu dissipant les miasmes éristiques.... Même la question brûlante de la séparation de l'Eglise et de l'Etat n'a point ridé la surface limpide de notre association, et, au moment où les brochures pleuvaient, où les conférenciers croisaient le fer de la parole, alors même que plusieurs de nos membres figuraient dans la lutte sous des bannières opposées, nous dissertions tranquillement sur le fétichisme et le rôle de l'observation dans la théologie. » Cette expérience réjouissante concorde au mieux avec celles qui se font ailleurs dans des milieux analogues. Si le fait se maintient, comme on peut l'espérer, et s'il se généralise, bientôt la *rabies theologica*, dont on a tant parlé, appartiendra à l'histoire. Ce ne serait pas le moindre service que l'histoire aurait rendu à la théologie que celui d'ensevelir définitivement cé phénomène-là dans ses archives. Pourvu, ajouterons-nous, que ce ne soit pas pour nous laisser en échange la *rabies ecclesiastica !*

FAITS DIVERS

Appel en vue d'une biographie de Tholuck.

On apprendra avec une vive satisfaction qu'il est question de publier une biographie du vénérable théologien de Halle († 10 juin 1877). C'est à M. *Léopold Witte*, précédemment pasteur à Köthen, aujourd'hui professeur à la célèbre école de *Pforta près Naumbourg*, que le soin en a été confié. Mais quiconque a connu de près ou de loin le défunt et sa façon originale d'exercer la cure d'âme, comprendra que raconter sa vie est une tâche qui dépasserait les forces d'un écrivain, quelque capable qu'il soit, s'il ne peut compter sur la bienveillante collaboration de tous ceux qui se sont trouvés en relation directe avec cet homme de Dieu et qui ont subi son influence. Aussi le biographe adresse-t-il à toutes les personnes qui seraient en mesure de l'aider dans son travail, soit par des lettres originales de Tholuck, soit par la communication de souvenirs personnels, l'instante prière de se mettre en rapport avec lui et de lui fournir les matériaux dont elles disposent. Inutile de dire que la plus scrupuleuse discrétion présidera à l'usage qui sera fait de ces matériaux.

Tholuck compte plus d'un fils spirituel dans nos pays de langue française. Ceux qui possèdent par devers eux de ses autographes et ceux qui ont connaissance de traits authentiques propres, à le caractériser et à compléter son portrait, voudront bien prendre note de cet appel.

Programme de la Société théologique de Teyler a Haarlem, pour l'année 1881.

Les membres de la Société théologique de Teyler ont eu leur séance annuelle le huit octobre dernier. Aucune des questions proposées l'année précédente n'ayant été traitée, la Société a dû en chercher de nouvelles; elle s'est arrêtée aux sujets suivants :

« Depuis l'*Histoire des anabaptistes fanatiques et enthousiastes, particulièrement de la Basse-Allemagne ; Melchior Hofmann et la secte des Hofmanniens,* de B. N. Krohn (1758), on a trouvé et publié beaucoup de documents qui répandent sur ces faits une lumière plus complète. La Société demande une *Biographie de Melchior Hofmann*, dans laquelle seraient mises à profit les nouvelles sources d'information. »

En outre, la Société remet au concours la question déjà proposée pour l'année 1879 et restée sans réponse :

« Comment a-t-on essayé, dans les Eglises protestantes, de concilier les droits des individus avec les exigences de l'association, et comment cette conciliation doit-elle être réalisée conformément à l'esprit du christianisme? »

Le prix consiste en une médaille d'or d'une valeur de 400 fr.

Les concurrents sont autorisés à se servir des langues hollandaise, latine, française, anglaise ou allemande; l'écriture latine est de rigueur. Les mémoires doivent être écrits d'une autre main que celle de l'auteur. Ils doivent *être achevés*, aucun travail inachevé n'étant admis au concours. Le terme de l'envoi est fixé au 1er janvier 1882. Tous les mémoires envoyés deviennent la propriété de la Société, laquelle insère dans ses œuvres, avec ou sans traduction, les mémoires qu'elle aura couronnés, et dont les auteurs devront ainsi renoncer au droit de les publier sans l'autorisation de la Société. Celle-ci se réserve en outre la faculté d'user à son gré des travaux non couronnés, en faisant connaître ou non les noms des auteurs, dans le premier cas avec l'assentiment de ceux-ci. Les auteurs qui voudront avoir des copies de leurs manuscrits les feront faire à leurs frais.

Les mémoires pourvus d'un billet cacheté renfermant le nom de l'auteur et une devise, doivent être envoyés à l'adresse suivante :

Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst à Haarlem.

REVUES

On annonce, comme devant paraître à partir de 1881, une nouvelle Revue intitulée

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.

Cette Revue éditée par J. Ricker, à Giessen, sous la direction de M. le Dr *Bernhard Stade*, professeur de théologie à l'université de la même ville, paraît destinée à prendre la place laissée vacante par les *Archives pour l'exploration scientifique de l'Ancien Testament*, publiées il y a quelques années par M. Adalbert Merx (1867-1872, six cahiers.) La nouvelle *Zeitschrift* doit paraître le 1er avril et le 1er octobre de chaque année en livraisons d'environ dix feuilles d'impression. Prix pour l'année : 10 marcs. Elle embrassera, outre les disciplines concernant l'Ancien Testament, les études qui y confinent, l'histoire des religions de l'Orient ancien ainsi que les anciennes langues sémitiques. Quant à l'assyriologie et à l'égyptologie, comme ces disciplines possèdent déjà un organe spécial, la nouvelle revue se bornera à publier des articles résumant les progrès réalisés dans ces deux domaines. Il n'y sera point publié de comptes rendus ni de *recensions;* en revanche chaque livraison annoncera sous une rubrique spéciale toutes les nouveautés bibliographiques. Notons en terminant que le nouvel organe entend ne se mettre au service ni d'une confession ni d'une tendance scientifique exclusive, et que pour des travaux de peu d'étendue, il admettra l'usage des langues anglaise ou française.

Nous espérons que les amis de l'Ancien Testament feront bon accueil à ce nouveau périodique, et nous lui souhaitons de faire à tous égards œuvre qui dure.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT.

Directeur : M. Luthardt.

Cinquième cahier.

Franz Delitzsch : Etudes critiques sur le Pentateuque. V. Le grand prêtre. — *V.-F. Besser :* La sépulture de Saül et de ses fils. — *K.-F. Keil :* Judas Iscariot a-t-il reçu du Seigneur la sainte cène ? — *E.-W. :* Les écrits polémiques de Luther contre l'usure et la doctrine canonique du moyen âge. — *Franz Splittgerber :* L'Eglise luthérienne d'Allemagne et l'école primaire. — *W. Rotermund :* La vie religieuse et ecclésiastique au Brésil.

Sixième cahier.

Franz Delitzsch : VI. La dégradation des Lévites dans Ezéchiel. — *O. Zöckler :* Le témoignage que Ninive et Babylone rendent au contenu historique de l'Ancien Testament. — *Luthardt :* La crise dans le ministère galiléen de Jésus. — *Elster :* Les éléments de philosophie de la religion dans la Dialectique de Schleiermacher. — *Calinich :* De la manière d'utiliser les institutions presbytérales et synodales en vue de la mission qui incombe aux Eglises évangéliques nationales de l'Allemagne en présence des questions sociales. — *Otto Delitsch :* L'exploration de l'Afrique et les missions dans l'Afrique équatoriale depuis 1876. I.

Septième cahier.

Franz Delitzsch : VII. La pâque. — *Rod. Buddensieg :* Le déluge d'après la version biblique et la version chaldéenne. — *Kreibig :* La théologie libérale. — *O. Delitsch :* L'exploration de l'Afrique et les missions dans l'Afrique équatoriale depuis 1876. II.

Huitième cahier.

Franz Delitzsch : VIII. L'emploi de הוא et de נער pour les deux genres. — *Elster :* La création *ex nihilo.* — *L. Stählin :* A propos de l'article (du quatrième cahier) sur la doctrine de la prédestination d'après Luther. — *J. Pentzlin :* Le diaconat biblique et son importance pour l'Eglise actuelle. — La cure d'âme à l'égard des malades d'esprit et des aliénés.

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTTEMBERG.

Rédacteurs : MM. Hermann et Zeller.

Quatrième livraison.

Bossert : Contributions à l'histoire de la réformation en Franconie (fin). — *Laichinger :* La force probante du passage Rom. V, 12-21 en dogmatique. — *Jäger :* Remarques sur les notions de coulpe et d'expiation.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE.

Rédacteurs : MM. Bassermann et Ehlers.

Quatrième livraison.

Köhler (Friedberg) : Du droit ecclésiastique comme discipline de théologie pratique. — *G. L. Schmidt :* L'enseignement religieux dans les écoles du degré supérieur (fin). — *Hasenclever :* Des efforts au sein du protestantisme pour relever l'art dans le culte (fin). — *Bas-*

sermann : Sermon sur 1 Pier. III, 13-16. — *Ehlers* : Discours sur 2 Cor. VI, 1, 2 à l'occasion du baptême d'une prosélyte juive. — *Bulletin*.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Quatrième livraison.

Wadstein (Lund) : De l'influence du stoïcisme sur les premiers travaux de dogmatique chrétienne. — *Erhardt* : Les vues des réformateurs en matière d'économie politique. — *Klostermann* : De l'importance de l'année du jubilé au point de vue du calendrier. — *Bœthgen* : Notes critiques sur le texte des psaumes. — Bulletin.

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS

Troisième volume, premier cahier.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *K. Marti* : Les anciennes laures (réunions de cellules) et les anciens couvents du désert de Juda ; d'après des communications de C. Schick, à Jérusalem (avec carte et plans). — *A. Schwarz* (à Jaffa) : Jaffa et ses environs (avec carte et plan). — *A. Socin* : Une nouvelle découverte à Jérusalem. (Inscription trouvée dans le tunnel qui conduit de la source de la Vierge à l'étang de Siloé.)

STUDIEN

Directeurs : MM. Chantepie de la Saussaye, Valeton fils et van Dijk.

Année 1880.

1. *Van Dijk* : Les travaux de la théologie réformée dans les Pays-Bas. — *Valeton fils* : Les prophéties de Joël d'après leur récent interprète (Dr A. Merx). — *Schuller tot Peursum* : Alexandre Vinet (d'après l'ouvrage d'E. Rambert, traduit par Voorhœve). — *Brill* : Le Fils de l'homme dans le ciel. — *Jonker* : La lettre aux Galates a-t-elle été envoyée de Rome ? — *Tideman* : La perception de l'infini. — Bulletin.

2 et 3. *Valeton* : Le Deutéronome. III. — *Gunning* : L'art dans l'histoire de la naissance de Jésus-Christ. — *Van Rhijn* : La personnalité de Pierre d'après les quatre évangiles. — *Stemler* : La foi religieuse dans ce qui la distingue spécialement de la connaissance. — *Valeton fils* : Les prophéties de Joël d'après leur récent interprète (Dr A. Merx). II. — *Tideman* : Le christianisme ancien et moderne. — Bulletin.

4. *Chantepie de la Saussaye :* Le christianisme moderne. — *Valeton :* Le Deutéronome. — *Martens :* Philosophie de la religion. — *Toorenenbergen :* Lessing fut-il théologien? — *Van den Hoorn :* La nouvelle naissance. — *Jonker : Codex Rossanensis.* — Bulletin.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

Principaux directeurs : Kuenen, Hoekstra, Tiele.

Année 1880.

Cahiers 4 et 5. *Bloom :* Etudes paulinicnnes. (Suite.) — *Meyboom :* Le témoignage de Paul à Jérusalem. I. — *Prins :* Actes IV, 25. — *Kœkebakker :* Les études morales en Angleterre. (Alfred Barret, *Physical Ethics or the science of action.*) (Suite.) — Comptes rendus et bulletin.

6. *Tiele :* Les éléments étrangers de la mythologie grecque. — *Hugenholtz :* Essai d'une division de la partie philosophique de la théologie. — *Meyboom :* Le témoignage de Paul à Jérusalem. II. — Comptes rendus et bulletin.

REVUE PHILOSOPHIQUE, dirigée par Th. Ribot.

Septembre.

Ch. Bénard : La théorie du comique dans l'esthétique allemande. — *G. Tarde :* La croyance et le désir (fin). — *A. Binet :* De la fusion des sensations semblables. — *D. Delaunay :* Observation pour servir à la psychologie animale. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques étrangers (allemands).

Octobre.

Ch. Richet : Du somnambulisme provoqué. — *G. Lyon :* Un idéaliste anglais au XVIIIe siècle : Arthur Collier. — *Krantz :* Le pessimisme de Leopardi (à propos de la traduction de ses Opuscules et pensées par Auguste Dapples. — *H. Marion :* Le nouveau programme de philosophie. — Analyses, etc.

Novembre.

Herbert Spencer : Les institutions politiques. I. Préliminaires. — *Ch. Richet :* Du somnambulisme provoqué (fin). — *Th. Ribot :* Les désordres partiels de la mémoire. — *P. Tannery :* L'éducation platonicienne. — Analyses, etc.

Décembre.

L. Liard : La méthode et la mathématique générale de Descartes. — *G. Compayré :* La folie chez l'enfant. — *Herbert Spencer :* II, De l'organisation politique en général. — *J. Delbœuf :* sur la fusion des sensations semblables. — Analyses, notices bibliographiques, etc.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1880.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages.

L'Eglise de Rome au premier siècle. A propos d'un livre récent (F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*), par PAUL CHAPUIS 5

La foi en Dieu considérée dans son principe, dans son objet et dans son expression, par C. MALAN. (2e article.) 33

L'avenir de la religion d'après Alexandre Schweizer, par J.-F. ASTIÉ. (2e et 3e articles.) ..... 65 et 133

Les éléments du christianisme de Calvin d'après l'Institution chrétienne, par ERNEST MARTIN 113

Une hypothèse sur l'idée mère du livre de Job, par MARC DORET.... 209

L'immortalité de l'âme et la vie éternelle, à propos d'une traduction de l'ouvrage *Life in Christ*, de E. White, par C. MALAN 246

Une nouvelle explication de l'Apocalypse (de M. Charles Bruston), par EDMOND STAPFER 297

Les fruits de l'intellectualisme en religion (à propos de *Supernatural religion*), par VERAX 306

Christ et la doctrine de l'immortalité, de George Matheson. (Trad. par ALF. L.) 320

Le piétisme, ses origines et ses précurseurs d'après Albrecht Ritschl, par V. R. 381

La patience dans les afflictions inspirée par la vue du triomphe qui a suivi la mort de Jésus-Christ. Etude biblique sur 1 Pier. III, 18 à IV, 6, par C. MALAN 404

Essai sur la liberté et la responsabilité, par H. NARBEL 431

L'herméneutique biblique du prof. von Hofmann, par H. VUILLEUMIER 449

Quelques mots sur la nécessité d'une théorie de l'éducation chrétienne, par ERNEST MARTIN 513

Le congrès des orientalistes, à Florence, par ALBERT REVEL..... 533

L'Etre infini doit-il être conçu comme personnel? Fragment philosophique, par J.-A. PORRET 559

II. VARIÉTÉS

Pages.

Notice bibliographique sur la première traduction française de la confession helvétique de 1566, par C.-O. Viguet 86
Le Moïse égyptien d'après le docteur Lauth, par H. V. 569

III. CORRESPONDANCE

De Genève, par J.-J. Gourd 169
De Lausanne, par Ch. Secrétan 274
A propos de l'Apocalypse, par MM. Bruston, de Montauban, Edmond Stapfer, de Paris, A. Revel, de Florence 583

IV. BULLETIN

Auberlen. Le prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean, traduit par H. de Rougemont. (*P. C.*) 491
Bær et Strack. Les *Diqdouqé ha-te'amîm* de Ben-Asher. (*H. V.*) 605
Beck, J.-Tob. Instructions pastorales du Nouveau Testament. (*Albert Haller.*) 498
Berger, Phil. Ecriture et inscriptions sémitiques. (*H. V.*) 277
Le même. Les caractères phéniciens du *Corpus inscriptionum semiticarum.* (*H. V.*) 277
Berger, Sam. La Bible au XVIe siècle. — *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi.* (*P. C.*) 183
Berthoud, Aloys. La poésie de la Bible. (*H. V.*) 176
Castelli, Dav. Etudes sur la poésie biblique. (*A. Revel.*) 354
Dœllinger. La réunion des Eglises, trad. de Mme Hyacinthe Loyson. (*H. T.*) 501
Douen, O. Les premiers pasteurs du désert. (*H. V.*) 286
Gess. La supériorité de Jésus sur les prophètes. (*H. V.*) 185
Hitzig. Théologie biblique et prophéties messianiques de l'Ancien Testament. (*H. V.*) 364
Hommel. Esquisse de l'histoire des Babyloniens-Assyriens et des Israélites. (*Lucien Gautier.*) 597
Jundt. Les amis de Dieu au XIVe siècle. (*A.-H. M.*) 282
Kautzsch. Jean Buxtorf le père. (*H. V.*) 91
de Lagarde, Paul. Orientalia, 2e fascicule. (*L. G.*) 488
Le même. Semitica, 1er et 2e fascicules. (*Lucien Gautier.*) 172
M. C. Le pasteur Hermas. (*P. C.*) 497
Menegoz. Réflexions sur l'Evangile du salut. (*B.*) 193
Murray. Conférences sur les origines et le développement du livre des Psaumes. (*Lucien Gautier.*) 592
Novum Testamentum græce cum Psalmis, publié par la Société biblique de Bâle. (*P. C.*) 609

Pages.

PORRET, ALF. Le Bouddha et le Christ. (*E. C.*) 188
La *Rivista cristiana* de Florence, 1873-1880. (*J.-J. Parander.*) 616
ROGET, AM. Rapport sur la Société des sciences théologiques 620
RUETSCHI, ROD. Quel est le principe du protestantisme évangélique? (*V. R.*) 94
SPLITTGERBER. Après la mort, trad. par E. Courvoisier. (*A. Aigroz.*). 202
URANGA, NEMESIO. Jésus et la religion naturelle. (*V. R.*).. 279
VOITURON. Le libéralisme et les idées religieuses. (*E. Barnaud.*) 371
WALTHER. La topographie de Jérusalem. (*H. V.*)..... 352
WHITE. L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ, trad. par Charles Byze. (*P. Ch.*)..... 611

V. DIVERS

Appel en vue d'une biographie de Tholuck..... 623
Nécrologie : Frédéric Rambert..... 112
Programme de la Société théologique de Teyler, à Haarlem, pour 1880..... 109
Programme de la même société pour 1881..... 624
Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne; programme de l'année 1880..... 509
Un nouveau manuscrit des évangiles. (*Codex Rossanensis.*)..... 378

VI. REVUES

Revues nouvelles :
The Presbyterian Review, de MM. Hodge et Briggs..... 108
Theologische Studien aus Württemberg, de MM. Th. Hermann et Paul Zeller..... 108
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, de M. Luthardt..... 206
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, de M. Stade... 625
Sommaires :
Jahrbücher für protestantische Theologie..... 207, 295, 380
Revue philosophique, de M. Th. Ribot..... 296, 380, 508, 628
Revue théologique de Montauban 294
Studien, d'Amsterdam 627
Theologisch Tijdschrift, de MM. Kuenen, etc..... 628
Theologische Literaturzeitung, de M. Schürer 107
Theologische Studien aus Württemberg 109, 295, 379, 626
Theologische Studien u. Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm 207, 295, 627
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Guthe.... 293, 627
Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger 293, 379
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, de M. Luthardt.. 207, 507, 625
Zeitschrift für praktische Theologie..... 208, 294, 507, 626

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.